الموسيقا وجود، مابقي الوجود ! ★

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

بين الموسيقا والوجود رباط متين وخفي، يستعير بريقه من الشمس أو الإستبرق، دون سلطان، أو طاقة، للكون في جبروته، أن ينال من هذا الرباط، ماينال من الشمس حين كسوفها، والحرير حين بهوته، فرباط الموسيقا بالوجود، انداح في الأثير، يبقى مابقي الأثير، وليس، ثمة، وجود بلا أثير، وليس، ثمة، وجود بلا موسيقا، وقد يفنيان معاً، عند فناء الكون، في المدى الأبعد من الظن، أو يبقيان معاً، في المدى اللامحدود أيضاً.

(★) كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، في افتتاحها مؤتمر الموسيقا العربية المنعقد في دمشق في الرابع من آذار : ٢٠٠٠م.

إن الموسيقا العربية، في رنة الوتر، رنة إيحائية ايمائية، تتجلى في نحاسية السلك قانوناً، وصدحة القوس كماناً، وجرس الرَّق إيقاعاً، وشدو المغني آهاً، ومن هذه المزجة، في تعدد آلاتها، تتناثر في الفضاء، وفيه تتجمع أيد ياً، النغمات التي تُهَرْمَنُ بين هذه الآلات في التخت الشرقي، عزفاً فيه تغريد، ورجزاً في تطريب، وتقسيماً يلامس الوجدان، تهيئة للمقطوعة الموسيقية التي تلي، أو الأغنية التي، بعد ذلك، تنطلق، حيث السماع سبيلاً إلى الأذن يغدو، والأذن ناقلة إلى الجوارح تكون، وجماع المشاعر تهتز من فرح، غبطة، شوق، توق، انسياح، انداح، وكل مايشكل انخطافاً لاإرادياً نحو اللحظة في راهنيتها، والجوى في تحراقه، والدمع في روايته، وحضور الذات في المكان، وانشلاعها عنه، والاقامة والترحال، والالتئام والانسلاخ، والإمتاع المحرك للعواطف، والتلقي المحرض للعقول، في وحدة جامعة بين الاحساس والادراك، بين الانتشاء الظاهري والوعي الداخلي، بين الانفعال الآني والاستيعاب اللاآني في وقت واحد.

ولاشك أن الايقاع، في سحره، هو القاسم المشترك بين الموسيقا العربية والشعر العربي، فهذا السحر الايقاعي يجعل الموسيقا أكثر إفصاحاً من الكلام، وكذلك هي حال الشعر، وكل كلام عليهما، يفضي إلى الابهام، ويأتي اللاوعي، ليكون، في العطاء الموسيقي والشعري، ذروة حالة، تسمح لنا، عن طريق الاصغاء، بتملك الأشياء، وعندي، وربما عند الآخرين أيضاً، أن الموسيقا تغمرنا بسر ماهيتها، وبذلك ندرك، على نحو أفضل، حقائق الكون بالوجدان، لكوننا، في الاصغاء، نطرب ونتأمل في آن، وهذا الطرب يتبدى في أوضاع ترتفع بنا درجة أعلى، فيكون التعبير، عندئذ، بالرقص مثلاً، ويكون التأمل في خطفنا إلى

عوالم أمداؤها تتسع دوائر إلى مالانهاية، وهذه خاصة مميزة للشعر العربي المقفى، والموسيقا العربية المعزوفة دون غناء، وكل مقولة أخرى، حول ماارتأى بعضهم من تقصير موسيقانا، مقولة نافلة، والرأي المعروف، السائد تقريباً، والذي مؤداه أن الموسيقا العربية تخاطب العاطفة، بينما الموسيقا الغربية، والكلاسيكية خصوصاً، تخاطب العقل، يظل رأياً يحسن بنا أن نخضعه، قبل تقبله، إلى النظر، إلى الشك، فالبينة على سمو موسيقانا، تتبدى لنا في علاقة الشعر بالموسيقا، فالشعر العربي، مع تطريبه الإيقاعي، يعمق ادراكنا بموجودات الكون، والموسيقا العربية، مع تطريبها، تعمق هذا الادراك على نحو واضح.

من هذا المنطلق، وفي ضوء طروحات المجمع العربي للموسيقا، في مؤتمره هذا، نرى، أو يجمل بنا أن نرى، علاقة الموسيقى العربية بالشأن العربي في كافة وجوهه، ومنها وجه العولمة، أو منبرها ذو الأهمية الاستثنائية في الظروف الدولية والعربية الراهنة، فالموسيقا ذات شأن كبير، بالغ الأثر، في حياتنا الثقافية، والعولمة، بما هي هيمنة القوى العالمية، أو هيمنة القوة العالمية الوحيدة، تشكل خطراً على هذه الثقافة، وتاليا على الموسيقا العربية، اذا لم ندرأ عنها العاديات، كاشفين عن أصالة موسيقانا، ودورها في تشكيل الوعي المعرفي في حياتنا، من خلال هويتها العربية المتميزة ماضياً وحاضراً.

إن منابر هذا المؤتمر تتناول موضوعات متعددة، متنوعة، الجامع بينها هو قدرة الموسيقا العربية على التطور من خلال الترسخ، وقد أمدتنا الكتب والأبحاث الموسيقية العربية الحديثة، ناهيك بالقديم منها، بالكشف اليقيني، اللازم والضروري، عن جذور هذه الموسيقا تاريخياً، وعن نبتها في الأرض العربية،

وتلاقحها مع كل عطاءات الموسيقا من حولنا وفي عالمنا القديم والمعاصر، بعد أن أتينا في مؤتمرات سابقة للمجمع الموسيقي العربي على مسائل ذات أهمية، منها مثلاً «خطورة المزج في الموسيقا العربية، والتأكيد على أصالتها» واستمعنا إلى أبحاث مستفيضة حول هذه المسائل، وأشبعناها بحثاً ودرساً ونقاشاً، وبات لزاماً علينا في هذا المؤتمر، أن نلتفت إلى ماهو أهم، إلى خطر العولمة على موسيقانا، وماأشك في أن الأساتذة المتحدثين في هذا الموضوع، على كفاءة تامة لدراسة هذا الخطر، وتأكيد هوية الموسيقا العربية وابداعها ووسائل نشرها، في عصر ثورة المعلومات المتوثبة من كشف إلى كشف أكبر.

وإنه ليسعدني أن ينعقد هذا المؤتمر في دمشق، بإعداد وإشراف المجمع العربي للموسيقا، هذه المنحة السماوية التي عرفنا، في سورية، قدرها فأعليناه، وأفاء عليها الرئيس حافظ الأسد كريم عنايته، وبالغ رعايته، فكان لها من ذلك تشجيع سابغ النعمة، ليس في إحداث المعهد العالي للموسيقا فقط، ولافي إنشاء الفرقة السيمفونية والفرق العربية وفرق موسيقا الحجرة فحسب، وانما في التطوير المستمر للموسيقا، وتدريسها وتعميمها، وفتح آفاق جديدة لها، باعتبارها جزءاً أصيلاً مهماً من ثقافتنا، وماعرفت هذه الثقافة، في هذا العهد، من نهضة مشهودة، هي التكامل للنهضة المعرفية، علمياً وفنياً، وهي الفرع من أصل للنهضة التنموية والعمرانية والاجتماعية التي تنتظم سورية من أدناها إلى أقصاها.

لقد منحتنا الأفلاك، في دورانها والسطوع، ميراثاً موسيقياً ماانفك، منذ الأسلاف الأوائل، يغتني بالجديد في السلالم والايقاعات، في كل مرحلة من مراحل تاريخنا. واذا

أخذنا الأصوات من كتاب الأغاني فإن الاضافات، على هذه الموسوعة النادرة، كانت كثيرة ووفيرة، وليست الموشحات الا احداها، وأحسب أنكم أنتم، أصحاب الاختصاص، من في وسعه الشرح والتبيان، وفي امكانه بسبب من غزارة معارفه، تعداد المطارف الموسيقية المتوالدة عبر هذه المراحل، ودورنا، نحن الذين في المستمعين، والمحتفين، بهذه الموسيقا، أن نتلقى نداءها الذي يبعث فينا الانتشاء النفسي، في عذوبة المنى، ويوفر لنا الراحة والمحبة، ويجعلنا، في الاصغاء الصامت، أو المشاركة الشعورية، بكل تجلياتها، نتوق إلى التعبير عن أنفسنا، عن فرحنا، عن حنيننا إلى المعلوم والمجهول من يومنا والغد على حد السواء.

لكن الموسيقا العربية، موسيقانا التي نعتز بها، ليست وقفاً على هذه النعميات التي ننتشي من خلالها، وليست، كذلك، في حدود التهاليل والتهاويل التي تخلقها لنا، أو في نطاق الرؤى التي توسع من آفاقنا، انها، موسيقانا، تزهر، أو مطلوب منها أن تزهر، روح العزم فينا، وتبعث الحمية في جوانحنا، وتدفعنا، بايحائها، إلى الانتصار على المصاعب من حولنا، وعلى جبه العاديات التي تشكل تحدياً بالنسبة إلينا، فأغصان الغار بهية في الأكاليل التي تتوج الهامات، الا اننا، في العمل للمستقبل، نحتاج إلى أغصان الغار التي تضيء الدروب إلى غاياتنا.

ولست على شك في أن هذا المؤتمر، بما يتأتى له من بحث معمق في المنابر التي هو بصددها، لن يكتفي في تظهير أخطار العولمة وماليها من غاشيات، وانما سيتجاوزها إلى رسم الطرائق الكفيلة، ولو إسهاماً، في تفادي هذه الأخطار، على الثقافة العربية بعامة، والموسيقا العربية بخاصة، ولن أزعم أن دورنا، في درء هذه الأخطار، أن نتجند لمقارعتها مباشرة، وبالموسيقا

وحدها، أو بأي وسيلة أدبية أو فنية معها، فهذا دور المسئولين، ودور المناضلين، ودورنا، في حدود معرفتي، يقوم على صياغة وجدانات هؤلاء المسئولين والمناضلين، ومن هذه الصياغة التبصير بالخطر، وتقديم الرأي في كيفية درئه، وفي مقدمة الواجبات المترتبة على الحكومات والمؤسسات العربية، للنهوض بهذه المهمة، تحصين موسيقانا، التي هي جوهر ثقافتنا، وإنماء الجديد فيها، وتوفير امكانات ادخالها في البرامج التعليمية على جميع المستويات، وفي المعاهد الموسيقية العليا خصوصاً.

واذ أرحب بكم، ضيوفاً ومشاركين كراماً، في بلد وعى ورعى الأدب والفن، كونهما أحد أهم رموز حضورنا في العصر، فإن الثقة بالإضاءات التي ستوفرها الأبحاث المنابر المطروقة، والنتائج المستخلصة منها، ثقة يقينية، نابعة من جدية المواضيع، المرتبطة بجدية الظروف، وماترتبه علينا من رصد البرق في مطاوي الغيم، حتى اذا انهمر المطر كنا في المستعدين للافادة منه، لا للتضرر به، وكنا في المؤهلين لتدارك السيل، بتحويله إلى السواقي التي تسعف الزرع والضرع، فلا تؤذيهما أبداً، وشكراً.

* * *

المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة
النقد، التأويل، الحفريات، التفكيك

محمد شوقي الزين

مقدمة:

النقد والتأويل يعكسان خصوصية الفكر الألماني في طابعه الأنطولوجي - الجمالي- التاريخي في مقابل الحفريات والتفكيك اللذان يعبّران عن الفكر الفرنسي في منحاه المعرفي - المنهجي- النسبوي. هذه المناهج الحديثة والمعاصرة لاتزال ثمرة جهود معرفية معمقة

(*) - محمد شوقي الزين: باحث من الجزائر، أستاذ في جامعة بروفانس. فرنسا.

باعتبارها مواضيع للدراسة وإشكاليات للطرح. ليس بين هذه المناهج تعارض مادامت «حفريات ميشال فوكو» إستفادت من النقد الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط) لمجاوزة سباته الأنثروبولوجي وإطاره الشمولي والضروري، لترتد إلى «صياغة إشكالية» أو أشكلة (Problèmatisotion) تنصبّ على قضايا الواقع وحيثيات اللحظة الراهنة (L'actualitè)، بناءاً على تاريخية الخطاب وعملية تشكيله للفكر واللغة والممارسة العملية في فترة معيّنة؛ ومادام أيضاً «تفكيك جاك دريدا» هو التأويل الإشتقاقي «hermeneutique étymologique» الذي يتجاوز «جوانية» المعنى «hyponöa» (L'intéuaité du Sens) إلى «برانية» المبنى (L'extéuoité de la lettre) ويعتبر الدلالة مجرّد وميض متلألىء على سطح ما تدلّ عليه. فليس بين «النقد/ التأويل» و«الحفريات / التفكيك» تعارض، كما أنّه ليس بينهما تداخل، وإنما مجرّد تقاطع منهجي ودافع إستراتيجي. فهل بين النقد والتأويل إتصال أم انفصال؟ ثم كيف استطاعت الحفريات أن تحتوي النقد لتتجاوز خطاب الكلية والشمول الذي يتكلم عبره وأن يتبنّى التفكيك صرامة التأويل ليتجاوز إمتلاءه الدلالي (Plènitude Sémantique)؟

الحديث عن هذه المناهج المعرفية هو حديث عن بنية ووظيفة العقل الغربي: بنيته في التفكير والتعبير والتدبير ووظيفته في النقد والمساءلة والمجاوزة. بنيته في حاضرة ولحظته الراهنة ووظيفته في فحص أصوله وجذوره. حفريات النسق الذي يتكلم «به» و«عبره» الآن وجنيا لوجيا النسيج المفاهيمي الذي شكله لحظة انفتاحه على الوجود (فجر اللوغوس: العقل، وأفول الميتوس: الأسطورة) ووظّفه بأساليب مختلفة لحظة مغادرته للحقل الميتافيزيقي (ميلاد النسق وموت الإنسان).

لكننا كيف نتحدث عن بنية ووظيفة هذه الثقافة؟ هل نتحدث عنها من منظور التقابل والتعارض أم من منظور الإندماج والمشاركة؟ بأيّ منهج سنواجه هذه المناهج؟ وهل يتعلق الأمر فعلاً بطرح البديل؟ وما هو هذا البديل إذا لم يكن مجرّد «حلقة مفرغة» يواجه هذه الثقافة بنفس الآليات والأساليب العلمية والمعرفية التي أبدعتها طيلة تاريخها الفكري والفلسفي؟ جوابنا كالتالي: علاقتنا بالآخر هي علاقة فهم وتفاهم وحوار، فلا يتعلق الأمر بمركز وهامش، بمسيطِر ومسيطَر، وإنما هي «أساليب» متنوّعة ومختلفة، يعبّر فيها كل جانب عن خصوصيته ونمطه في الرؤية والتعبير وينسج تصوّره الخاص عن المعرفة والحياة بأساليبه وأدواته الراهنة وبإمكانياته المكتنزة.

1 - النقد: «الحداثة» كتشخيص للحاضر:

على اعتبار أن النقد الكانطي هو مفتاح الحداثة (La Modernité) في القرن 18، فإن القاعدة والحكم اللذان يتبنّاهما يرتبطان أشدّ ارتباط بما يصطلح عليه ميشال فوكو اسم: اللحظة الراهنة (L'actualité). تحليله لنص إمانويل كانط: «ماهو عصر الأنوار؟» (Was ist Aufklärung) يجعل مفهوم الحداثة ينخرط بكل إمكانياته التاريخية والمعرفية والدلالية في صلب مفهوم «اللحظة الراهنة». ماذا يحدث الآن؟ ماهي راهنيتي الخاصة؟ ما هي دلالة هذه الراهنية؟ وكل هذا يعكس طابع «النقد» الذي يوظّفه العقل في مساءلة قضاياه المعرفية ودلالاته الراهنة. فهو الحكم الذي يستخدمه في تقييم وإعادة النظر في أبعاده المعرفية وحدوده. إنها مسألة ترتبط بالحاضر (Le Présent) وبما هو راهني.

ومساءلة «الحاضر» تمكّننا، كما يقول فوكو، من تفكيك العلامات والإشارات الدالة على حدث لايزال في طيّ الآتي (المستقبل) وهو ما يعبّر

عنه أغسطين بـ : «distentio animi» (قدرة النفس بإمكانياتها العقلية والحيوية على التمدّد نحو الآتي)، وتمكننا أيضاً من انتظار بزوغ عالم جديد كما يذهب فيكو (Vico). لكن الطرح الكانطي لا علاقة له بغائية (Finalité) أو Tèlos) يبلغها هذا الحاضر أو يختزنها في ذاته كتطور تاريخي في نص «ما هو عصر الأنوار؟» يتعلق الأمر بالحاضر وبالراهنية في صورتهما الخالصة. فهو لا يفكر فيهما إنطلاقا من نزعة شمولية (Totalité) أو إمتداد غائي نحو المستقبل (achèuement futur)، وإنما يبحث عن طابع الإختلاف بين اللحظة الراهنة واللحظة الماضية : أين يتجلّى هذا الإختلاف؟ هل في النُظُم المعرفية والإجتماعية والسياسية؟ هل في بنية التفكير ونمط المعقولية؟ هل في هندسة الخطاب وأبعادها النظرية والتطبيقية؟

الأنوار «Aufklärung» هو التأثير المتبادل الذي يميّز العلاقة بين الإرادة والسيطرة واستعمال العقل (درجة المعقولية). إستعمال العقل يعكس درجة الحرية والشمولية والإجتماعية التي ينبغي للأفراد توظيفها بهذا الشأن : الإستعمال «الحرّ» للعقل، الإستعمال «الشامل» للعقل، الإستعمال «الجماعي» للعقل... جملة الإستعمالات هذه للعقل لا تخضع لأية رقابة خارجية، بل هي نتاج الإرادة الخاصة بالعقل في تحديد كموناته وأبعاده : توظيف النقد. فالنقد ضروري في هذا السياق ما دامت وظيفته تتحدّد في تبيان الشروط التي تجعل استعمال العقل استعمالاً «شرعيا» يحدّد على أساسه ما يمكن معرفته وما يجب فعله وما بالإمكان رجاؤه.

فما نسميّه بـ «الحداثة» (modernité) هو في بنيته ووظيفته «موقف» attitude أكثر منه عصر أو فترة زمنية (époque) تجلّت كعصر للنقد. والموقف هنا معناه «نمط العلاقة باللحظة الراهنة» ونمط الإدراك والفعل والنشاط المركّزين في الحاضر. وهو ما يصطلح عليه الإغريق إسم (èthos) Etos الطبع والأخلاق).

هذا الموقف تجاه اللحظة الراهنة هو ما ميّز تعريف الحداثة عند بودلير (Baudelaire) على أساس أنها الشعور بالزمن الجديد بالإنقطاع عن الزمن الماضي، في نفس الوقت موقف نقدي وتمحيصي للحاضر، يتطلّع إلى اللحظة الأبدية والمتعالية والمتمثلة في روح الحاضر من آثار أدبية وفنية. فهذه اللحظة ليست وراء الحاضر ولا أمامه وإنما في إنّيته وبملازمة حركته.

الحداثة هي الموقف الذي يسعى إلى اقتناص اللحظة البطولية في الحاضر (L'instant héröque). الإنسان الحديث، بالنسبة لبودلير، ليس هو ذلك الذي يسعى للبحث عن ذاته خارج ذاته وللبحث عن أسراره وحقيقته المتوارية، وإنما ذلك الذي يبدع ذاته بأنماط مختلفة. فالأنوار مرتبط بمساءلة فلسفية تسعى إلى أشكلة (Problématiser) العلاقة مع الحاضر ونمط الوجودي التاريخي وتأسيس الأنا كذات مستقلة. العلاقة مع الحاضر التي تؤسّس أنطولوجيا وجودنا التاريخي ينبغي أن تتحوّل، حسب فوكو، إلى سؤال إيجابي: عوض البحث عن البنيات الصورية ذات طابع شمولي وعالمي، ينبغي للنقد أن يؤدّي وظيفة تحقيق تاريخي عبر الأحداث التي تدفعنا إلى تأسيس ذواتنا عبر ما نقوله وما نفعله وما نفكّر فيه. فالنقد من هذا المنظور يبتعد عن التعالي والبحث عن الشروط الممكنة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ليصبح «جنيالوجيا» في غائيته و«أركيولوجيا» في منهجه. أركيولوجيا أو حفريات لأنه لا يبحث عن البنيات الصورية لكل معرفة ولكل التزام أخلاقي وإنما يتعامل مع الخطابات باعتبارها ترتبط بما نفكّر فيه وما نقوله ونفعله كأحداث تاريخية لها نظامها الخاص. وجنيالوجيا لأنه لا يستنبط من صورة ما نحن عليه صور امتناعنا عمّا بإمكاننا فعله أو معرفته، وإنما يستخلص من إمكانية الحدوث التي جعلت منّا ما نحن عليه، إمكانية التفكير والفعل والقول بنمط آخر، يختلف عمّا هي عليه الحالة الراهنة التي نحن عليها.

2-التأويل:

المشكل المنهجي والإبستمولوجي لدلالة «الفهم»:

التأويل: أو الهيرمينوطيقا (Herméneutique) هو نشاط فكري ولغوي يتعلّق بالترجمة والتفسير. ومعناه أساسا الرجوع إلى التشكيلة الأولى لتفسير ملابسات إنبثاقها وفهم محتوياتها الدلالية. بتعبير آخر، التأويل هو النظر فيما يؤول إليه الأشياء، أي صيرورتها والقيم الوجودية والمعرفية والجمالية التي يمكن أن تتصف بها لدى مآلها إلى أمر ما.

تاريخيا: إنطوت الأبحاث الفلسفية والتشريعية والدينية في القرن الثامن عشر على إشكالية قراءة «النصوص» والطرق الممكنة التي تسمح برصد معنى معيّن تتضمّنه ويعبّر فعلاً عن حقيقتها. هذا ما جعل «فلهالم دلتاي» (wilhelm Dilthey) يعتبر «ماتياس فلاسيوس» (Mathias Flacius)، أحد أعلام حركة «مارتن لوثر» الإصلاحية، مؤسس حلقة التأويل. فلاسيوس وعلى منوال دلتاي يعتبران أن النصوص ينبغي أن تُفهم في حقيقتها بمعزل عن كل مذهب، بحيث أن الفهم (compréhension) يستند في هذا الإطار لا على التفسير اللاهوتي في معالجة نصوص التراث وإنما بالتطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة. ومسعى فلاسيوس هو انتقاد سلطة الكنيسة (الكاثوليكية) التي تحتكر قراءة النص المقدس وتضفي عليه دلالة أحادية البعد.

فريديريك شلايرماخر (F.Schleiermacher) إهتم بالإطار التاريخي والسياقي للعبارة وما تنطوي عليه من فكر أو رأي تعبّر عن «فردانية» هذا الفكر بمعزل عن صحّته أو سقمه. والتأويل الذي بلوره شلايرماخر جاء ليبيّن أهمية فقه اللغة (Philologie) في قراءة النصوص وفي ذات اللحظة حدود هذا المنهج الذي ظلّ حتى أواخر القرن السابع عشر الوسيلة اللغوية

الوحيدة في عملية تحليل النصوص. التأويل، في هذه الفترة، لم يعكس فقط فن الفهم والتفسير (Subtilitas intelligendi et explicandi) وإنما أيضاً فن توظيف الحقائق المكتشفة خلف النصوص لأغراض معرفية (Subtilitas applicandi) وهو ما نسمّيه بالتأويل المطبّق (herméneutique appliquée). والأمر الذي يعتدّ به في هذه الفترة ليس هو المعنى المتعدّد المستخلص من النصوص وإنّما العلاقة النفسية التي يربطها المؤوّل، عبر النص، مع الوعي المبدع الخلاّق. وهو الأمر الذي ذهب إليه «فريديريك أوغست فولف» (F.A.Wolf): «يهدف التأويل إلى فهم وتفسير أفكار الآخرين عبر علاماتهم. يحصل الفهم عندما تستيقظ التمثلات والإحساسات في نفسية القارىء وفق النظام والعلاقة الكائنين في نفسية المؤلف» (En Zyclopädie der philologie). وعليه، يميّز شلايرماخر بين التأويل النحوي الذي يبحث في لغوية النص وأطره الألسنية وصوره الأدبية والخطابية ومصطلحاته وبين التأويل النفسي أو التقني الذي يحدّد بيوغرافيا المؤلف وحياته المعرفية لفهم الخطاب المنطوق أو النص المكتوب. لكن هذين التأويلين يكمّل أحدهما الآخر على اعتبار أن حياة ومؤلفات الكاتب تؤسس وحدة عضوية متماسكة. فهم النص أو الخطاب يقتضي إذن في آن واحد أرغانون ألسني ولغوي وسياق بيوغرافي وتاريخي.

حتى القرن العشرين، ظلّ التأويل سجين النزعة الرومانسية والبعد النفساني في رصد مقاصد المؤلف المتجسدة في النص. هيدغر (Heideg-ger) وغادامير (gadamer) وپول ريكور (P.Ricoeur) يعتبرون من أشهر منظرّي التأويل في هذا القرن. هيدغر عندما جعل «الفهم» في صلب مبحث الوجود والحقيقة وغادامير من خلال تركيزه على الفهم كحوار خلاّق ومنتج للإتفاق وپول ريكور مَن خلال إهتماماته بالطابع الإبستمولوجي

والفينومينولوجي في العلاقة التي يُقيمها الرمز (Symbole) والأسطورة (mythe) والإستعارة (métaphore) مع حلقة التأويل.

معرفيا: الفهم هو الموضوع المحوري الذي تدور عليه حلقة التأويل. فهو من هذا المنظور يتخذ مشكل التأسيس: ماهي الشروط (التاريخية، النفسية، الإجتماعية، الفنية...) التي على أساسها يتحرك الأفراد ويعقدون علاقات ثابتة ومحددة بينهم ويتواصلون لغويا ومعرفيا؟ على اعتبار أن شلايرماخر يركّز على فردانية الفكر والطابع النفسي واللغوي في قراءة النصوص، فإن فهم خطاب معيّن هو إعادة تأسيس المقاصد الأولية للشخص المعبّر عن خطاب أو المؤلف لنصٍّ بالإستناد إلى فهم ظروف حياته الخاصة. التأويلان اللغوي والنفسي يعكسان علاقة المؤلف بالنص الذي أنتجه. فالفهم يسعى هنا إلى إعادة إنتاج المعنى الأصلي.

إشكالية الفهم (Versteher) دفعت «دلتاي» إلى التمييز بين نوعين من التجربة: التجربة المعاشة (Erlebnis) التي تميّز «الفهم» في حقل علوم الفكر (Geistes wissenseha ften) وبين التجربة العلمية (Erfahrung) التي تميّز «التفسير» في علوم الطبيعة (Natur wissenscha ften). غير أن «Erfahrung» له معنيان: المعنى الأول هو التجربة في دلالتها الفيزيائية والعلمية والتي تعني تكرار العمليات من فرضية وملاحظة وتجربة قصد الوصول إلى نتائج محدّدة. المعنى الثاني هو تجربة التدرّب أو التمرّن (Leh-re) التي لا تتكرّر مثل الأساليب العلمية الوضعية. لكن الطابع التجريبي لعلوم الفكر أو العلوم الإنسانية يتجلّى في دقّة الممارسات التاريخية[1]. فالمؤرخ مثلاً لا يعيش تجارب الأفراد الذين يخضعهم للدراسة والتحليل التاريخي، لكن له تجربته الخاصة في إدراك الموضوعات التاريخية. فالأفراد

(١) - هانس غيورغ غادامير، المشكلات الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة مدارات، تونس، عدد 10/9، 1998/1997، ص - 41.

يصنعون التاريخ عبر تجاربهم والمؤرخ يدرك هذه التجارب من خلال النشاط الإبستمولوجي والمعرفي للتاريخ. يتعلق الأمر في نهاية المطاف بـ «تجربة التجربة» (تجربة تاريخية في فهم تجربة معاشة). يقول دلتاي: «طرق تصوّرنا للعالم ليست نتاج الفكر. فهي ليست فقط حصيلة إرادة المعرفة... إنها تنتج عن نمط سلوكنا تجاه الحياة وعن التجارب التي نقيمها حولها وأخيراً عن بنية هذه الشمولية والتي هي حياتنا النفسية»(٢). التجارب المعاشة تسمح للفرد ليس لأن يحيا فقط «في» العالم ولكن لـ «يحيا العالم» برمّته من خلال تجربة مكثفة ومتجذرة في الحياة. حلقة التأويل عند دلتاي هو أن الفرد يتصوّر تجربته انطلاقا من نمط تصوّره للحياة في شموليتها ويتصوّر هذه الأخيرة في ضوء التأويلات التي يقيمها بشأن تجاربه المعاشة الخاصة. يعكس دلتاي بذلك التصوّر الهيغلي للفكر أو الروح (Geist) ليدلّ لا على هذه التجارب الفكرية التي ترتقي نحو المعرفة المطلقة، وإنما هذه التجارب الحياتية المعاشة المتجذّرة في عالم الحياة (Lebenswelt). فالفن والفلسفة والدين والعلوم ليست صوراً معرفية ذائبة في معرفة مطلقة ومغلقة (Aufhebung) وإنما هي تجارب حيوية وتجليات للفكر التاريخي.

هذا النوع «الجوّاني» من الفهم يعوّضه هيدغر بفهم الذات كـ «مشروع مُلقًى في العالم»، لأنّ المسألة الرئيسية في كتابه «الوجود والزمان» ليست هي «كيف نفهم الوجود؟» (Comprendre, C'est être). الوجود على أمر ما يعكس إرتباط الفهم بالحياة العملية، فهو نمط وجود «الكائن -في- العالم» (Dasein) كإمكانيات وككمونات محتفظة. ووظيفة هذا الكائن المنخرط في صلب العالم هو فهم حقيقة (Wahrheit) معينة. من هنا كان مفهوم الحقيقة بالمعنى الإغريقي للكلمة «aletheia» هو الإيضاح أو الكشف

(٢) - دلتاي، نظرية تصورات العالم، باريس، 1946، ص - 109.

عن خاصية موجودة في العالم ظلت لحدّ الآن مطموسة ومتوارية عن الأنظار.

سيرا على منوال هيدغر، فإن هانس غيورغ غادامير (H.G.Gadamer) بإلحاقه لمفهوم «الكائن -في- العالم» (Dasein) بمفهوم «الكائن -مع- الآخر» (Mitsein)، يرى أن الفهم يؤدّي وظيفة «المشاركة» Compréhension comme Participation . ففهم أثر فني هو المشاركة في بلورة دلالاته الممكنة. والمعنى الذي يسعى المؤوّل لاستخلاصه من نص أو أثر فنّي أو فعل أخلاقي أو قانوني لا يعني المعنى الأصلي، وإنّما المعنى كانصهار آفاق متعددّة (fusion d'hori Zons). الفهم، حسب غادامير، لا يعني إحياء دلالة أصلية كانت لحدّ الآن مطموسة (هذه الدلالة المعيارية للفهم ضرورية لكنها غير كافية)، وإنما هو «سماع شاعري» une écoute Poétique لأثر فني وماذا بإمكانه قوله في اللحظة الراهنة، لأن فهمه مرهون بسياق المؤوّل والوضعية التي يكون عليها. الفهم هو دائماً «تأويل» والمعنى هو انصهار آفاق المؤوّل وموضوع التأويل. موضوع الفهم التأويلي هو انصهار تأويلات التُراث والتقاؤنا بهذا الموضوع هو التقاؤنا بالتراث. هذا الأخير ليس مجرّد التأويلات العريقة، بل تأويلاتنا الجديدة هي أيضاً قراءات لسلطة التراث وتأسيس لامكتمل لقضاياه ومشكلاته المعرفية. وهذا التأويل يتميّز بجملة «الأحكام المسبقة» (Vorurteil, Préjugés) التي تحكم خطاباتنا ومعتقداتنا حول التراث والحاضر. من هنا كان الفهم بالأحرى هو «الحوار» (dialogue) الذي يسعى إلى الوصول إلى أدنى إتفاق (Verständigung , consensus). الفهم هو أساسا تفاهم. وباعتباره نتاج نشاط تأويلي، فهو نمط جديد في رؤية الأشياء وتقييم التراث. إنه نشاط مفاهيمي منبثق عن وظيفة التاريخ (le travail de L'histore) وعن تاريخية المفاهيم كفلسفة[٣]

(٣) - هانس غ. غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة إلى الفرنسية جون غروندين، باريس، 1996.

باعتبار التأويل فلسفة، فهو لا يرتد إلى مجرّد صياغة تقنية، وإنما ينطوي على نشاط عملي دليله التفاهم (entente) وقراءة شاعرية للآثار الفنية والنصوص الأدبية والفلسفية والقانونية. رغم أهمية الطرح الغاداميري، فإن حدوده تتجلى في إغفاله للطابع «الإيديولوجي» الذي يتضمنه الإجماع أو الإتفاق وهو ما يذهب إليه «يورغسن هابرماز» (J.Habermas) في نقده لفنّ التأويل عند غادامير. حدود التأويل عنده (رغم المسعى الذي يناضل من أجله لجعله تأويلا منهجيا وعالميا «Uniuersel»)[٤] تتجلّى في الطابع المثالي الذي يحمله هذا المشروع والذي ينقصه ما يصطلح عليه هابرماز إسم «نسق المرجعية» (Système de Référence) وهو المعبّر عنه بالمجتمع. فهذا النسق يمكّن المؤوّل من استنتاج روابط خفية ذات طابع إيديولوجي تُبدي (العدالة والحرية وتكافؤ الفرص) خلاف ما تبطن (مصادرة الحريات، إختلال التوازن..) ويمكن من خلال ذلك إدراك الإستعمال «الشرعي» للعقل Usage légitime de la naison في حقل هذا النسق (مؤسسة سياسية، مؤسسة علمية، تنظيم جماعي...).

3 - ماهي الحفريات؟:

شروط إنتاج وتحوّل «المعرفة»:

النقد مع ميشال فوكو سيتحوّل إلى «حفريات» تقطع صلاتها مع البنيات الصورية لتصبح «خطابا» حول الخطابات كممارسات تاريخية خاصة بفترة معينة والداخلة في تشكيل نسق اللغة وبنية التفكير ونظام الممارسات العملية. صياغة لفظ «حفريات» أو «أركيولوجيا» (archéolo-gie) هو نتاج مساءلة التصوّر التقليدي للتاريخ. هذا الأخير ظلّ سجين المفاهيم التقنية المصاغة ميتافيزيقيا: الزمن المطلق، وحدة الأحداث الزمنية

(٤) - أنظر: جون غروندين، عالمية التأويل، باريس، 1993.

وتواصلها وتسلسلها واتّصالها، البُعد المتعالي في تأسيس التاريخ، التاريخ كوحدة منسجمة تتجه نحو هدف أو غاية معينة، بنية التطور وتقدّم الوعي البشري، إحياء الآثار المطموسة واستخلاص دلالة رمزية متداولة عبر العصور ... عوض هذه التصورات الميتافيزيقية الخاصة بتاريخ الأفكار، تطرح الحفريات أسئلة من نمط آخر: كيف يمكننا عزل الطبقات المركبة للأحداث عن بعضها البعض؟ ما هي أنماط السلاسل يمكن تأسيسها؟ ما هي معايير الدورية (Périodisation) نعتمدها؟ ما هو نسق العلاقات (تراتب، سيطرة، سببية دورية. .) يمكننا وصفه من تأسيس دوري إلى آخر؟

عوض أسطورة التقدم والتطور الخطي للوعي البشري، ينبغي وصف أنماط الأحداث وأنساق التحولات، وهذا أمر تختص به «الحفريات» كمنهج صارم خاص بتاريخ المعرفية التجريبية (Le Savoir empirique). فما هي الحفريات؟ كيف يوظفها فوكو؟ وأية نتائج يستخلصها في قراءاته لتاريخ العقل الغربي؟

الحفريات كفرع من التاريخ العام تختص في البحث عن الآثار المطموسة التي خلفتها المجتمعات البشرية. ميشال فوكو يوظّف «الحفريات» في سياق آخر، لأنه لا يتعلق الأمر في فلسفته بالكشف عن الخفي أو المتواري وردّ الإعتبار للمطموس، وإنما وصف الخطابات. وربما البادئة «archè» من «archéologè» توهم بالعودة إلى الأصل أو البداية (archè معناه الأصل في الإغريقية). فحفريات فوكو ضدّ كل حنين إلى نقطة البداية، لأنه لا وجود لهذه الأخيرة إلا كلحظة «استعارية» ووهمية، وإنّما الأمر هو علاقات وإحالات متبادلة لا نهائية. التاريخ عند فوكو يرتدّ إلى «حفريات» تحوّل «الوثائق» (documents) إلى «آثار» (monuments) لتصفها من الداخل. تسعى الحفريات إلى وصف «نظام احتفاظ العبارة»

(archive) كنسق تَشكُّل وتحوّل «المنطوقات» (énoncés) وكممارسة خطابية لها قواعدها وشروطها ووظائفها وآثارها. الموضوع الذي تشتغل عليه الحفريات هو «المنظومة المعرفية» (épistémè) بمعنى إطار الفكر الخاص بفترة زمنية معينة وحقل تشكّل وتحوّل أنماطها ونماذجها المعرفية. وهذه المنظومة المعرفية لها بنية لا شعورية باعتبارها الأرضية التحتية لبروز الموضوعات واتخاذها أشكالاً متعددة(٥).

فالإبستيمي هو «القبلي التاريخي» (L'aprioi historique) الذي، في فترة زمنية معطاة، يحدّد حقل المعارف ونمط وجود الموضوعات البارزة على سطحه، كما أنه يحدّد الشروط التي تمكّن من وجود خطاب حول الأشياء وإمكانية اعتباره خطابا حقيقيا. فالمنظومة المعرفية تميّز جملة «الإنفصالات» (discontinuités) التي تطبع المراحل التاريخية. هذه الإنفصالات تجعل ظهور المنظومات المعرفية واختفاؤها أمراً لا يمكن اكتناهه، بحيث يصبح السؤال الرئيسي هو: لماذا في فترة زمنية معينة «نفكر بهذه الطريقة» وليس بتلك؟ ما هي الشروط التي تجعل أننا نوظّف مصطلحاً خاصاً ونتكلم بلغة «معرفية» خاصة لنتخلى عنها في فترة أخرى ويدخلان، من هذا المنظور، في سياق اللامفكّر فيه؟

وظيفة الحفريات هي وصف الطبقات المعرفية المترسبة عبر كل «إبستيمي» والتي تؤسس تصوّره الخاص حول الأشياء وصياغته المحددة للحقيقة. فهذه الطبقات المعرفية تؤدّي وظيفة التشكلات التاريخية أو الوضعية (Positivités) المركبة من أشكال الرؤية (Le voir) وأنماط التعبير

(٥) - ميشال دو سارتو، الإختلاف وحفريات الخطاب: مقاربة نقدية لآثار ميشال فوكو، ترجمة وتقديم: محمد شوقي الزين، كتابات معاصرة، ، عدد 33 ,1998، ص - 81.

(le dire)[٦]. فـ «ما يُرى» و «مايُعبّر عنه» وتشابكهما في طبقة (Strate) معرفية معينة وتحديدهما لشروط المعرفة هو الذي يؤسّس الحفريات كمنهج وصفي قصد بناء الموضوعات وطرح الإشكالات وتشكيل المفاهيم.

الحفريات تؤدي وظيفة مساءلة تاريخ العقل الغربي كما كان النقد مفتاح الحداثة الغربية في القرن الثامن عشر. فمن قبيل هذه المساءلة، الشروط الموضوعية التي سمحت بوجود خطاب (نفساني - طبي أو سياسي -إجتماعي) حول ظاهرة «الجنون» (LaFolie) وما نحتته العبارة الديكارتية المؤسسة للعقلانية الغربية (تضايف الفكر والوجود) لتقويض الهوامش الـ(لا) عقلانية لهذه النزعة المركزية (Logocentriome) وإقصائها ضمن نظام تأسيسي وتقنيني صارم (الملاجىء، المستشفيات، السجون..). فالنزعة المركزية الغربية بأساليبها الاقصائية والعلاجية لظاهرة الجنون حلّت محلّ الأدب والغرابة (القرن الخامس عشر) اللذان يصوّران هذه الظاهرة تصويراً فنياً وشاعرياً وأخلاقياً مرتبطاً بظواهر التعاسة والقلق وانتصار نزعة الشر في العالم. العقلانية الغربية في مسارها التنقيبي عن دعائمها وأسسها النظرية عملت على تحديد بنية ما هو كائن في «الخارج» (الأساطير، الجنون، الغرابة، الخرافة...) لتنظيم وإعادة بناء ما هو كائن في «الداخل» (المؤسسات، التنظيم السياسي، الإجتماعي، الفكري، ...). الداخل/ الخارج يدلأن على ثنائية عقل / لا عقل ويجعلان الطرف الأول يتنكر ويقصي الطرف الثاني ويحيله على التلاشي والأفول. العقل الغربي في مواجهته لتجربة الجنون كتجربة مفارقة للنظام وللعقل والتي تستدعي الإقصاء والطرد (القرن السادس عشر) والسجن للعلاج والفحص (القرن

(٦) - جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987.

الثامن عشر)، هو عقل (Ratio) يعيد طرح بديهياته على بساط البحث والمعالجة وعلاقته بالتصوّر الذي أقامه عن العالم والمعرفة. وجد نفسه في عصر النهضة (Renaissance، القرن السادس عشر) محكوم بالتشابه (Res-semblance) الذي يلفّ الأشياء حول هوية واحدة تضمن وحدتهم وترابطهم المتبادل. العلامة (Signe) تقوم مقام هذه الهوية التي تدلّ على أشياء متشابهة تحيل لا نهائيا بعضها إلى بعض: نص الكلمات «هو» نص الأشياء والمكتوب «يدلّ» على المرئي، وتفكيك إشارات اللغة قصد قراءتها واستخلاص دلالة تنطوي عليها «هو» عين قراءة رموز العالم وما تتضمنه من أسرار ومعاني خفية: وظيفة نظام العلامات (Sémiologie) والتأويل (her-méneutique). في العصر الكلاسيكي (القرنين السابع عشر والثامن عشر) ستحدث قطيعة معرفية وأنطولوجية بين المرئي والمكتوب، فنفس الكلمات لا تدلّ على نفس الأشياء، وسيجد «دون كيشوت» (Don Quichotte) نفسه بطل مغامرة السفر من فضاء الكتب إلى عالم الأشياء دون الوصول إلى استنتاج وجود تطابق فعلي بينهما لأنه هو عين هذا التطابق الذي يقع على حدود الكلمات والأشياء.

سيحلّ «النظام» (Ordre) محلّ التأويل بعقده لروابط متينة مع «الرياضيات الشاملة» (Mathesis universalis). في المواطن التي لا يجد فيها «صياغة رياضية» (mathématisation)، يشهد فيها ميلاد ميادين تجريبية مرتبطة بهذه المنظومة المعرفية: النحو العام، التاريخ الطبيعي، تحليل الثروات. فهذه التجريبيات (empiricités) ليست سوى هوى تأسيس «النظام» (Ordre) في الكلمات والكائنات والحاجيات يؤطره «الجدول» (Tableau) أو «علم التصنيف» (Taxinomie). التاريخ الطبيعي يتخذ نفس التصنيف الذي يتمتع به النحو العام: «البنية» (Structure) في الطبيعيات

تقوم مقام القضية والتركيب في النحويات، لتنظم عناصر كائن خصوصي: و«الخاصية» (Caractere) التي تؤدي وظيفة التعيين والإشتقاق في النحو العام تنظم الكائنات مع بعضها البعض. القرنين الثامن والتاسع عشر (الحداثة Modernité) سيشهدان حلول «التاريخ» (Histore) محل النظام (Ordre). فالتاريخ يعمل هنا كشرط إمكاني لظهور تجريبيات جديدة (اللغة والبيولوجيا والإقتصاد السياسي) تنفصل عن نظام «التمثل» «-Représenta tion) الذي سيطر في العصر الكلاسيكي. الحداثة هي عصر ميلاد الحياة (Vie) كقوة أساسية ومبهمة تنفلت من قبضة «الوجود - التمثل» لتصبح القبلي الواقعي والملموس لميلاد «الإنسان» كحيّ وناطق وعامل (الإطار المتعالي) «يفكر» حول الحياة واللغة والشغل (الإطار التجريبي) ضمن نظام تناهيه (Finitude) الخاص.

«حفريات» العلوم الإنسانية التي أعلنت عن ميلاد «الإنسان» كذات وموضوع المعرفة، ستبيّن أن هذا «المخلوق العجيب» الذي ظهر في أوجّ عصر الحداثة ليس هو «معيار الأشياء جميعاً»، وإنما سيختفي من جديد في اللحظة التي تعلن فيها «العلامة» (Signe) عودها الأبدي مع هسرل وفرويد وفرديناند دو سوسور.

4 - التفكيك: على هامش المعنى والحضور:

تجلت الميتافيزيقا (كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية) كفلسفة في «الحضور» (Présence) (حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الإحساس للجسد، حضور الوعي لذاته ...) وكمبحث وجودي عن مبدأ أولي وقاعدة أصلية لكل خطاب. فالأسئلة من قبيل: كيف نفكّر «بـ» الإختلاف؟ كيف نفكّر «في» الإختلاف؟ وكيف أن تفكيرنا «هو» اختلاف؟ هي نتاج قراءة دريدا لهسرل Husserl (وقراءته

لهيغل ونيتشه وهيدغر وفرويد ودوسوسور) ومفهومه للعلامة. فهذه الأخيرة مركبة من مفهومين: التعبير (expression) والإشارة (indice) باعتبارهما رابطان يدلّان على شيء ما. فالتعبير هو «إرادة القول» (-Vouloir-dire) وكعلاقة ترتبط بالموضوع المثالي، فهو ذو طابع «جوّاني». طبيعة الإشارة هي طبيعة «خارجية» (extérieur) مادامت تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج الأنا، خارج الوعي. وما دام التعبير هو التعبير «عن شيء ما»، فالخارج (le sehors) الذي يمتدّ إليه ويُسند إليه المعنى الكائن في الداخل (le dedans)، ليس هو العالم أو الطبيعة، وإنما هو الوعي كحضور، هو التفكير وموضوعه المتضمن فيه (Sphère noético-noématique de la Conscience)، هو القصد (intention) «المعبّر عنه». الإشارة هي «الدال» عن حقيقة خارجية والتعبير هو «مدلول» حقيقة باطنية. الحضور المتلىء للوعي هو جعل الحقيقة الخارجية بين قوسين وتعليق حكم الإشارة (Lnóx˚n, épokhè). ولنفترض أن هذا الحضور المتلىء للوعي في اللحظة الراهنة هو صوت داخلي أو نداء باطني أو صدى جواني فإنه لا يوصل خارج ذاته أيّ شيء لأنه مستغرق في التمثل والتخيّل. فهو «إرادة القول» كمناجاة باطنية بحتة (le vouloir-dire comme Solilogue). هذا النوع من التصوير الفنّي والفينومينولوجي «يكسّر» العلاقة الكائنة بين التعبير المنطوي في الداخل والإشارة المنبسطة في الخارج. فكلّ ما تتمثله الذات له خاصية التكرار. Re- Présentation comme Répétition وما تتمثلهُ الذات هو مجرّد «مثاليات» (idéalités) لا تنفك عن العودة والرجوع. من هنا كان تاريخ الميتافيزيقا هو «استحضار المُثُل» واستعادة «الأصل المفقود». وحركة الإستعادة والإستحضار تقع هنا والآن (hic et nunc) أي في الحاضر المتلىء، في الحاضر كزمان لمح البصر (clin d'oeil) وبدء مطلق وانزياح

متخلّف وانفصال مختلف وأثر متجذر. فالحاضر كحضور ممتلىء يمكن التفكير فيه على أساس أنه «انطواء» حركة التكرار. فكل ما يتكرر، يتكرر هنا والآن، لا يرجع إلى الخلف ولا يتقدّم إلى الأمام. وهذا حال الصوت (la Voix)، القبلي الجوّاني لتمثل الوعي، والطبقة الدلالية السابقة على التعبير. فاللفظ هو نتاج القصد والمدعّم من طرف «إرادة القول» التي تجسّده نطقا وكتابة. أن يتكرر هذا اللفظ في الحاضر الممتلىء هو أن «يختلف» عن ذاته كما يختلف عن غيره (ليس لأنه لا يمكنك أن تستحمّ في النهر «مرتين» بل ولا يمكنك أن تستحم في النهر ولا «مرة واحدة»: هيرقليطس). أن «ينطق» أو «يكتب» هذا اللفظ، هو انفتاح فعلي على «الخارجية» -L'extéri) orité). فتشابك الإشارة والتعبير هو تشابك أصلي: إذا كانت الإشارة لا تضيف إلى التعبير أي شيء وإذا كان التعبير لا يضيف إلى المعنى أي شيء، فلا يمكننا الحديث عن وجود «إضافة أصلية» (Supplément originaire). إجتماعهم جاء فقط ليعوّض النقص (Suppléer un manque) ويعيد إمتلاء الحاضر. فثمة إذن تأخّر وتعثّر الحضور. فيمكن التفكير في «المُبَايَنَة» -dif) fér (a)nce) قبل حدوث الإنفصال بين المختلف كمهلة أو أجل (مهلة التخلف الذي يصيب الحضور والذي يعوضه إجتماع الإشارة -التعبير- المعنى) وبين المختلف كنشاط فعّال للإختلاف (إختلاف ما هو حاضر عن ذاته فيما هو يختلف عن غيره). فما نسمّيه بـ«تعويض النقص» هو صورة «الحلول في مكان أمر ما» («à la place de»)، بمعنى إقرار الحضور بـ«غياب» هذا الأمر أي أن «يشغل موقعه». من هذا المنظور، لا يـ(ست) حضر الدال (Signèfiant) المدلول (Signifié) وإنما «يشغل موقع» دال آخر (البحث في القاموس عن «مدلول؟» كلمة يحيلنا إلى كلمات أخرى). فلا وجود للمدلول وإنما هناك فقط «دوال» (Signifiants) تشغل أماكن بعضها البعض.

فالميتافيزيقا كفلسفة في الحضور وامتلاء الوعي في الحاضر هي معرفة «مطلقة ومغلقة» (Sarir absolu comme clôture) ونهاية التاريخ. فإذا كانت تنتصر للصوت الممتلىء في حضوره وحاضره على حساب المباينة والكتابة، فلأنها تجهل أن الكتابة هي شرط إمكان ووجود هذا الصوت كجسد مقروء وكخطاب مثبت ومحتفظ. وإذا كانت ترتقي بالكتابة فقط لأنها ذاكرتها الخاصة (الثانوية؟) تضمن من خلالها تواصل الأحداث وارتباطها واحتفاظها (سلامة المكتوب من كل ضياع وتلف ونسيان) ووحدة المعنى. نظرة الميتافيزيقا إلى الكتابة هي نظرة أحادية البُعد، نظرة تطابق ووحدة الأثر. دريدا في منطق تفكيكه للميتافيزيقا سيبيّن كيف أن الكتابة (التي يرتضيها بديلاً عن الصوت وحضور المعنى) هي كتابة «مشتتة» (écri-ture disséminée)، كتابة بدون لحظة ذاتية - متعالية، كتابة ذات وحدات متغايرة - متنافرة (écriture diparate) تحقق نقطة تركيزها الداخلية (point fixe endogène) في مواجهة نقطة التركيز الخارجية (point fixe exogène) التي تتبنّاها الميتافيزيقا (مدلول متعالي، حقيقة مطلقة، تاريخ غائي ...). فما هو نشاط التفكيك الذي يمارسه دريدا؟ وما هي طبيعة الإختلاف الجذري أو المباينة (différance)؟.

التفكيك (déconstruction) كفلسفة إستراتيجية (Stratégie) وبراعة ودهاء (Stratagème) في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي: داخل/ خارج، دال/ مدلول، واقع / مثال... لإقرار حقيقة «المتردّد اللايقيني» (indé cidoble) في عبارة «لا (هذا).. ولا (ذاك)..». فما وجده جيل دلوز في النسق الأفلاطوني: عنصر التشابه (Sinmulacre) الكائن بين الأصل (L'original) والنسخة (la copie): سيجد جاك دريدا مفهوم الترياق (Pharmakon) والذي يعني «لا الداء ولا

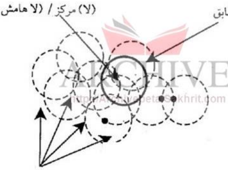
الدواء» في النسق الأفلاطوني. التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعني «مطلقا» الهدم (فكرة الهدم (destrukion) كان قد استعملها هيدغر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي) وإنما يتضمن أيضاً فعل البناء (البناء بنمط آخر). فهو بالأحرى «تفكيك» (démontage) وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها. فالتفكيك يقتضي التعدّد والتشتت، بإزاحة مركزية (de Eccentement) توزّع المراكز.



Dé من «Dé - constuuction» هي «نص كنسيج» و «لعبة كاحتمال».
لعبة المعنى والتعبير والإشارة وتشابكهم (entrelace ment) هي، بالمعنى الجيولوجي للكلمة، وجود طبقات (Strates) مترسبة ينبغي نحتها

وإزاحتها؛ وهي، بالمعنى الإستراتيجي للكلمة، ان هذه الطبقات هي طبقات منسوجة بحيث يتعذّر الكشف عن «لحمة النسيج» (trâme) و«السلسلة» (Chaine). فالنص هو نسيج مركب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنيتها وجذورها المتضاربة.

هدم منطق «الثنائيات»، دفع جاك دريدا لأن يبني منطق «المتردّد اللايقيني» (Indécidable) ليتردّد المعنى أو المدلول بين الإيجاب والسلب.



حلقات الإختلاف

مركز / هامش، مسيطِر/ مسيَطر، متمكّن/ مُقصىً هي ثنائيات أسطورية تتجاوزها حلقات الإختلاف التي تضاهي حلقة التطابق. فبينما كان يزعم هذا الأخير وجود «مركز» (لوغوس، حضور، نظام، كوجيتو..) يقصي «الهامش» (الخرافة، الجنون، اللاشعور، التبعثر..)، فإنه بجعل هذا الأخير «مركزا» سيرتد «المركز» (المتطابق) هامشاً. فهو مركز

ولا مركز لأنه «هامش»؛ وهو هامش ولا هامش لأنه «مركز». فهو في آن واحد «مركز وهامش» وهو في ذات اللحظة «لا مركز ولا هامش». وإذا تصورنا عدداً لا نهائياً من الدوائر لها هوامش و/ أو مراكز متداخلة ومتشابكة، فهو انفتاح حقيقي على الخيال (fiction) والغرابة (Eetrangeté) فهو مسار توهيمي أو باروكي (Baroquisation) (عصر الباروك L'âge du Baroque يعكس عصر الوهم (illusion) والإنعكاس = jeux de miroirs) (reflet للمعرفة، يفحص منطق التطابق الميتافيزيقي من «الداخل» في عملية إيهام وإغراء إستراتيجيتين.

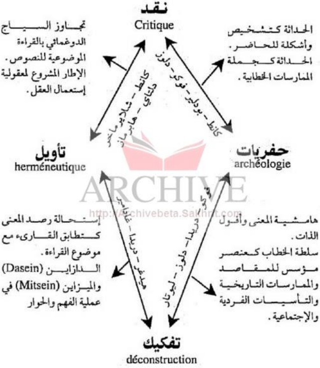
وباعتبار أن النص هو نسيج أو شبكة مركبة من إشارات وتعبيرات ودلالات، فمن يكتب النص؟ يمكننا الحديث إستراتيجيا عن «نص باروكي» tevxte baroque كنسيج «مكتوب - مكبوت» بدون علم العنكبوت، نص غنيّ عن الكاتب باعتباره «نصوصاً» مترسبة في قاع تاريخ الكتابة. يبحث التطابق عن وحدة الكاتب والمكتوب (النص والمؤلف) والقارىء والمقروء (المؤوِّل والمؤوَّل) بالقياس إلى وحدة النفس والجسد. يتحدث التفكيك عن استقلال المكتوب عن الكاتب، ليس فقط لأن المكتوب هو نسق مكبوت من نصوص مترسبة وملتحمة ولكن أيضاً لأن الكاتب هو «هوية» متشظية وأصداء متوالية لصوت نصوص متشابكة. منطق ومنطلق التفكيك هو كما يلي: الكاتب ليس وحدة منسجمة وعقل فعّال وفيض خصب ومنتج للمعاني والدلالات المتعالية، ولكن الكاتب هو في ذات اللحظة «كاتب وقارىء»، فهو إذ يكتب إنما يقرأ كتابته الخاصة. فليس هناك شخص واحد وإنما شخصان (كاتب/ قارىء) في نفس المؤلف. فهو في نفس الوقت المنتج والمستهلك (في نفس الوقت المركز والهامش). بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك: الكاتب في نفس اللحظة هو التالي (المعنى) والكاتب (التعبير)

والقارىء (الإشارة). فهو يتلو ما يستحضره من معاني وما يتمثله من أفكار ليكتبها ويثبتها في خطاب ثم ليقرأها كمكتوب جاهز للإستهلاك. فهناك ثلاثة أشخاص في نفس الفاعل. تتشابك وظائف هؤلاء الأشخاص في نفس اللحظة (تلاوة- كتابة- قراءة)، مثلما يتشابك المعنى والتعبير والإشارة. وبما أننا نخلع عن الكاتب صفة الكتابة لأنه مجرّد حلقة تضاف إلى سلسلة لا نهائية ولأن ما «يكتبه» مجرّد «طبقة» أخرى تضاف وتترسب فوق الطبقات، فإن القارىء هو قارىء مجهول، أو قارىء «س»، نخلع عنه صفة القراءة (وعلى اعتبار أن كل قراءة هي تأويل لا تلمّ بحذافير النص وبمعناه الشامل). بغياب الكاتب يغيب القارىء، فلا كاتب ولا قارىء أمام «وحشية» النص واستقلاليته. يصبح النص عنكبوتا يلفّ الكاتب - القارىء في ثنايا نسيجه.

لا كاتب ولا قارىء، لا مركز ولا هامش، لا مسيطر ولا مسيطر.

النسق عجيب في تركيبه وغريب في وظيفته: يقرّر جملة الإختلافات التي تميّز مساحته. فهو نسق توزيعي ومواقعي (topologique) يخلو من كل تراتب نمطي (typologique): لعبة الإختلاف في سياق هذا النسق وطاقة الإستحكام بين عناصره هي «مباينة» (différance)، تُدخل قوى هذه العناصر في تمايز وتنافر، فهي بُعد وغرابة وارتحال، إنتقال وتداول رؤوس أموال إختلافية، تفريغ شُحنات وتجديد قوى، ذبول وانتعاش حقول إختلافية. تعبّر المباينة عن سراب الخطاب وعدم تطابق (إنتقال وصيرورة) دلالة الألفاظ في سياق النص والكتابة. هذا يدلّ على وجود لا (الـ) معنى بل «معاني» (متعددة بتعدّد القراءة والتأويل) جزئية متناثرة وطافية على سطح الخطابات وشذرات دلالية.

خلاصة عامة:


نقد
Critique
تجاوز السياج الدوغمائي بالقراءة الموضوعية للنصوص. الإطار المشروع لمعقولية إستعمال العقل.
الحداثة كتشخيص وأشكلة للحاضر. الحداثة كجملة الممارسات الخطابية.
كانط – شلايرماخر
دلتاي – هابرماز
كانط – بودلير – فوكو – دلوز
تأويل
herméneutique
حفريات
archéologie
إستحالة رصد المعنى كتطابق القارىء مع موضوع القراءة. الدازاين (Dasein) والميزاين (Mitsein) في عملية الفهم والحوار
هامشية المعنى وأفول الذات. سلطة الخطاب كعنصر مؤسس للمقاصد والممارسات التاريخية والتأسيسات الفردية والإجتماعية.
هيدغر – دريدا – غادامير
فوكو – دريدا – دلوز – ليوتار
تفكيك
déconstruction

العقلانية
بين ضروراتها وضرورات نقدها

د. كريم أبو حلاوة

يكتسب مفهوم العقل طابعاً إشكالياً كان وما يزال يشغل الفلاسفة والمفكرين منذ «سقراط». فمن التمييز بين العقل المكونِّ والعقل المكَّون الموروث من «لالاند»، الى العقلانية النقدية التي مثلتها اطروحات مدرسة فرانكفورت، إلى آخر منتجات الابستمولوجيا المعاصرة وما

* د. كريم أبو حلاوة: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة، باحث في معهد الدراسات الاستراتيجية بدمشق.

تطرحه من مفاهيم ورؤى جديدة، تتضافر موجبات إعادة النظر جذرياً في مفهوم العقل.

في مراجعة شبه نقدية، ولكنها شاملة، قامت التيارات الفكرية المعاصرة (البنيوية وما بعدها، التفكيكية، وما بعد الحداثة) بإخضاع جملة المفاهيم الكبرى التي تخلّقت في سياق الحداثة الغربية لمراجعة جذرية لم تقتصر على تناول الافكار والمفاهيم والمنظومات الرمزية الحديثة، بل تعدتها الى التشكيك بالأداة المنتجة لهذه الافكار، واعني العقل. فقد طُرح التساؤل عن مدى صلاحيته ونجاعته، عن حدوده ومهماته، عن نقائضه وما يهمله.

انطوت مساهمة الفكر الحديث على رؤيتين متمايزتين للعقل وبالتالي للعقلانية: اولاهما تلك التي طوّرها الفكر العربي منذ البواكير الاولى للنهضة الاوروبية، والتي كان للرشدية اللاتينية حضوراً مرموقاً فيها، وماتلا من توسّع للمفهوم مع «ديكارت» و «لوك» و «كانت» من رموز الفكر التنويري، وصولاً الى «هيغل» و «ماكس فيبر» في القرن التاسع عشر، وانتهاء بـ «يورغن هابرماس» ابرز المدافعين المعاصرين عن العقلانية النقدية. أما الرؤية الثانية المشككة بالعقل والمناهضة له فترتد الى كل انماط التفكير الاشراقي والعرفاني باطيافه المختلفة، لكن أبرز رموزه في العصر الحديث، والذي انفرد بنقد مُبكر للحداثة فهو «فريدريك نيتشه» الذي باشر بمشروع النقد الجذري للعقلانية، فالعقل ليس إلا السلطة، إلا ارادة القوة التي اصابها الانحراف.

ومن سلالة هذا المشروع «النتشوي» سيتطور تياران في نقد العقلانية: يتمركز الاول حول مفهوم السلطة ويمتد من «جورج تاي» حتى «فوكو» و «دولوز»، في حين يهتم الآخر بنقد الميتافيزيقيا عموماً والغربية بشكل خاص عند كل من «هيدغر» و «دريدا»[1].

وقبل الاستطراد في تفاصيل هاتين الرؤيتين، وباعتبار ان الهدف الرئيس من هذه الدراسة لا يكمن في إستحضار تاريخ مفهوم العقلانية،

رغم مالمحاولة كهذه من فوائد لا ندّعي إمكانية انجازها، لا بدّ من مواجهة السؤال البسيط والمحرج الآتي: وماذا يعنينا من أمر العقل والعقلانية، ومن أمر نقدهما؟.

هل نحتفي بموجة نقد الحداثة والعقلانية للتدليل على معاصرتنا للظواهر ومواكبتنا للافكار المستجدة، ام ان الأجدى، في شروطنا، هو الاهتمام بنقد الاسباب الطاردة للحداثة، والمظاهر المناقضة للعقل والعقلاني[٢]؟. هل نعاني من اثار حداثة مكتملة ومن عقلانية مفرطة في مناحي حياتنا المختلفة، ام نعاني من هشاشة الحداثة وشكلانيتها، ومن شتى ضروب اللامعقول؟.

يتطلب الحديث عن العقل وبالتالي عن العقلانية، استبعاد البداهات والافكار الجاهزة، وإن بدا مفهوم العقل اقرب الى البداهة التي لا تحتاج الى نقاش، بداهة واضحة بحد ذاتها، غير أن المسألة سرعان ما تتكشف عن علائق وروابط ليس من الصعب اكتشاف المسافة التي تفصلها عن عالم البداهات والأفكار الواضحة المكتفية بذاتها، اي ان للموضوع تعقيدات تطال اكثر من صعيد، خصوصاً فيما يتعلق بالمستوى المفاهيمي.

ندخل على العقل من مفهوم هويته / ماهيته ونتساءل، هل يمكن الحديث عن هوية ماورائية. ممركزة في العقلانية، ام ان هناك وعياً بهوية الاختلاف، إختلاف الواحد وتكثره؟. فالعقل عند «العروي» مثلاً عقلان: احدهما يهم الفكر وحده، وهدفه النظر في شروط الوجودو الانسان. وثانيهما يهم السلوك او الفكرة المجسّدة في فعل، وهدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للاهداف المرسومة. ويرى ان العقل لا يكون عقلانية، ولايجسّد في السلوك، إلا بالانطلاق من الفعل والخضوع لمنطقه[٣]. ولايخفى الارتباط البيّن بين مفهوم «العروي» عن العقل المطلق وعقل الواقعات، وبين التمييز الكانطي الشهير بين العقل النظري والعقل العملي، فكلا المفهومين يتجاهل محاولات فلسفة الممارسة للربط الجدلي بين النشاط النظري التأملي وبين الفعالية العملية.

نقد العقلانية:

هل يستدعي ما سبق إعادة النظر للعقل والعقلانية، على الأقل، كما فهمت وموورست في عالمنا العربي؟.

يمكن ملاحظة تباطؤ المساهمة العربية الاسلامية في الانجاز الحضاري ومن ثم توقفها مع المحاولات الاخيرة التي قام بها كل من «ابن رشد» ومن ثم «ابن خلدون»، واعتبار ذلك شاهداً على مدى الاحتفاء بالعقل الموروث عن الفلسفة اليونانية، والمطوّر في ظل مناخ عربي اسلامي، كثيراً ما تجاوز الاشكالية اليونانية الاصلية حول العقل؛ وشكّل حلقة وسيطة وجدت استمراريتها مع الفلسفة الاوروبية إبان عصر النهضة الاوروبي.

ومنذ اللحظة التي غادر فيها العقل الفعّال بيئته العربية الاسلامية، ليباشر فعاليته في وسط حضاري مغاير، والعرب يكررون بعض النظريات الفلسفية التي عرفوها في القرون الوسطى في احسن الاحوال، ويغرقون في اشكاليات النقل والعقل، الحكمة والشريعة إلى ان اصبحت الفلسفة بوصفها تتويجاً للمعنى العقلاني في التفكير نبتاً شيطانياً وغريباً تكفّلت عصور الانحطاط الطويلة، متضافرة مع الايديولوجية السائدة المحافظة، من إقتلاع ما تبقى من غرسها في الوجدان العربي.

وفي المقابل، تمكنت العقلانية الوليدة من إخضاع الطبيعة تدريجياً وساهمت في تحديد واكتشاف العالم الطبيعي وعبره موقع الانسان في العالم، ومن ثم موقع الأرض في الكون (الثور الكوبرنيكية)، متوسلة العلم الطبيعي والعقلانية الأداتية «Instromintalrasionalism» فكانت الثورة الصناعية ومن ثم الثورة العلمية التقنية وصولاً الى ثورة مجتمع المعلومات.

بمواجهة ذلك، انتجت الحضارة الغربية وبشكل محايث للانجازات السابقة ومباطن لها، اكثر اشكال العنف تنظيماً وأعتى صيغ الاستبداد، إضافة الى نزعات عميقة وفريدة في عبثيتها وتشاؤمها وفوضويتها.

في هذا المناخ المشحون والقلق تعالت اصوات الاحتجاج وصيحات الاستنكار على الثمن الباهظ انسانياً للحضارة الحديثة، بدءاً «بروسو» ومروراً «بنيتشه» وصولاً الى «فوكو» و «دريدا» و «بورديار». وبدلاً من نقد الوجوه السلبية التي تمخضت عنها الحضارة الغربية والعمل على استكمال نواقصها، وخصوصاً ما يتعلق بالحاجات والنزوعات الروحية للإنسان الحديث، صعدّ «نيتشه» وورثته النقد ليطال مفهوم الإنسان نفسه، ومن ثم مفهوم العقل وصولاً الى مفاهيم التقدم والتاريخ والعلم... الخ

تعود المكونات الاولى للبنوية «Structuralism» التي قوضت «الانا افكر»، عبر إعطائها الاولوية للنص والمنظومة الخطابية على حساب الفاعلين، الى تضافر علوم اللغة والاناسة / الانتروبولوجيا وعلم التفس، والتي لم تر في الذات، في مستوى التأويل البنيوي، إلا اطاراً فارغاً. فعلى مستوى علاقة الانسان باللغة، بوصفها مؤسسة اجتماعية مستقلة عن الأفراد حسب «سوسير» يُنظر الى الانسان كلاحق للغة يكتسبها كخبرة، ويستوعبها كبنية، لتستوعبه هي كحيثية، ومن ثم لتفكر عبره وليكون مجرد مظهر من مظاهرها(٤). ذلك ان انتاج الافكار حسب «فوكو» ليس فعل لانا/ الذات، بل فعل اللغة كبنية داخل الذات المفكرة، والمنتج للافكار وفق السياق السابق، هو شبكة العلاقات المتحكمة كآلية منتجة. من هنا تبدو «الذات المفكرة» زائفة لا فعل لها، باعتبار انها تفكر ضمن تحديدات الأبستيمي المعطاة مسبقاً(٥).

هكذا تنتهي «الاركولوجيا» مع فوكو الى القول ان البنية هي المنتجة لكل خطاب. ويسقط الانسان ويغيب دون اية فاعلية لحساب لشروط القبيلة لإمكان القول، ولعل هذا ما يفسر جزئياً مقولة «موت الانسان» ومن ثم «موت المعنى» التي احتفى بها خطاب ما بعد الحداثة طويلا.

تدفع التفكيكية «Deconstrution» بالامور الى مدى ابعد بكثير. حيث أعلن «دريدا» توصله الى الكشف عن الواقع التاريخي للخطاب

المحكوم بصنمية العقل «Logos»، الذي مثّل برأيه المركز / المتن القامع لكل هامش والمحدِّد بحاكميته لكل محكوميته(٦).

وعبر تفكيكه للكوجيتو الديكارتي ينتهي دريدا الى اقصاء الذات من الخطاب وإلغاء الإحالة إليها كمرجعية، بعد ان اعلن انتهاء وهم الائتلاف والتطابق في الهوية وفي العلم معاً. فالتطابق قناع يخفي الاختلاف الذي هو أصل. يستمد الاختلاف مصداقيته من لعبة المغايرة، فعلى المستوى الشكلي للغة يتواجد الاختلاف بين الكلمات / الألفاظ في النص، وبين الحرف والآخر في اللفظ، ومن ثم بين الدال والمدلول. هذا الاختلاف هو في الأصل ما يعطي اللفظ معناه الخاص به، وهو الذي يتحكم بعناصر اللغة ويعمل على توليد المعاني والمفاهيم التي تسود ويدفعها بطابعه الضروري.

وبما ان الاختلاف غير مسبوق بشيء، أو بأصل، فهو بلا مرجعية، وهو مطلق يفلت دوماً من قبضة الفهم، وهنا يكفّ العقل عن كونه مرجعية أو قيمة يمكن الركون لإحكامها.

يوغل اقطاب هذا التوجه الفلسفي وخصوصاً «فوكو» و «دريدا» في انكار العقل والذات والارادة ويعتبرونها اوهاماً وتحكيمات قيمية واهية، والعقلانية المطلوبة، هي تغييب العقل الذي لم يكن وفق تفسيراتهم، إلا وهماً ينتج اوهاماً كثيرة.

وامام محاولات تغييب واندثار المفاهيم الكبرى التي مثّلت مبتدى القول الفلسفي، وبعد هذه الهجمة التي لا تعلن عن هدف سوى الهدم والتقويض، والمتمثّلة بمناهج ورؤى وافكار كل من البنيوية والحفريات والتفكيكية، وبعد تقويض الحقيقة، حتى النسبية منها، والانسان والاصل، لا يبقى سوى العالم في بساطته المخيفة فضاء للتأويل، تأويا لا يفضي إلا لفتح باب العدمية واللا جدوى. في هذه «الفوضى السعيدة» التي لا تعرف المرجعيات ولاتستقر إلا في حالة اللا توازن، ليس هناك اي معنى للأمل والتفاؤل، إلا ما يشبه امل من يصل قرار الهاوية ويعرف بالتالي أن اي وضع

لاحق افضل من وضعه. ولعل بامكان الفكر الغربي، في بعض تجلياته، الذي وصل الى هذه الحالة السديمية، والذي لم يعد يملك شيئاً يفقده أو يخاف عليه ان يتهيأ لمغامرة جديدة تعيد اليه بعض الجدوى والمعنى[٧]. وهذا ما اثبته الفكر الحديث والمعاصر، في مرات عديدة، واجه فيها ازمات مستحكمة، تمكّن من تجاوزها واثبت فاعليته وقدرته على التجدد. ولعل في الفكر النقدي المعاصر المتمثل في كتابات «يورغن هابرماس» و «بيير بورديو» وبعض كتابات «دريدا» المتأخرة ما يشير الى ذلك التوجه ويعززه.

بمواجهة «فوكو» الذي يرى ان انتاج الافكار ليس فعل الذات، بل فعل اللغة كبنية داخل الذات المفكرة، والذي يضيف موضحاً «في التحليل الذي نقترحه هنا، لا تكمن قواعد الصياغة في ذهنية الافراد، أو في وجدانهم انما في الخطاب نفسه». يرى «بورديو» ان الطرح السابق «الفوكو» و «سوسير» يثير مشكلة الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات / اللغة. «فإذا وافقنا بإن اللغة يمكن ان تدرس كموضوع مستقل، وفصلنا بين علم اللسان وعلم الاستخدامات الاجتماعية للغة، فإننا نحصر انفسنا في البحث عن قوة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها. اي بالضبط حيث لا مكان لتلك القوة ولا وجود لتلك السلطة»[٨].

غير ان أكثر الاراء النقدية وجاهة، إنما جاءت من انصار العقلانية النقدية من ممثلي مدرسة فرانكفورت (ادرنو - بنيامين - هابرماس). فقد انبرى هابرماس للدفاع عن القيم التحررية لعصر الانوار وعقلانيته. ومن هذا الموقع كان نقده «فوكو» الذي اعتبره هادماً لاسس العقلانية ومضاداً لفلسفة الانوار، عبر تفكيكه لانظمة المعرفة وتقليله، بل انكاره لاهمية الطابع التاريخي والنسبوي للمعرفة.

يلاحظ «هابرماس» في مؤلفه اللامع «القول لفلسفي للحداثة» ان نقد العقلانية قد بدأ مع «كانط» الذي باشر بنقد العقل الاداتي والباردو المشيء، ومن ثم تابع هيغل وورثته خط نقد العقل وخصوصاً فكرة الادراك الجزئي

المحدودة بامكاناتها والتي قدمت نفسها بمثابة المطلق. ويلخص «هابرماس» النقد الذي صاغه القول الفلسفي للحداثة ضد العقل، بانه نقد موجه ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية، وبأن عقلاً كهذا لا يفضح مختلف أشكال الإستغلال والقمع إلا ليضع مكانها السيطرة التي لا تمس العقلانية نفسها، حيث متانة البناء الوضعي الفولاذي لهذا العقل، وحيث يتموضع الضبط والامتثال واشكال السيرة المتخفية جيداً والمناعة الرهيبة معاً(٩).

يرى هابرماس ان «فوكو» وبمتابعته تنفيذ المشروع التتشوي عبر تدمير العلوم التاريخية والذهاب فيما وراء العلوم الانسانية، إنما يقوم بمهام عديدة لعل في اهمها: تجاوز وعي الحداثة للزمن وتعلقها المفرط في الحاضر مما يفضي إلى الاستبعاد والتفسير، على مستوى المنهج، حيث لا يستدعي التاريخ ليكون في خدمة الفهم، بل ليوظف في خدمة الهدم(١٠). وذلك بدءاً بالتركيز المبالغ فيه على لحظات القطع والعقبات، بعد ان قطع مع العلية السببية والعلية الغائية مستبعداً كل تعابير الصيرورة وامكانيات التواصل كالتقدم التراكمي والتطور وغيرها.

اما «دريدا» الذي تابع المشروع التتشوي عبر «هيدغر»، فقد بدأ نقد العقل باسترجاع طريقة تدمير الميتافيزيقا. من هذا الموقع يعتقد «هابرماس» أن كليهما (دريدا وفوكو) متموضع في المنطقة المضادة للعقل من فكرهما. في حين يخلص في كتابه الأنف الذكر إلى اعتبار العقل بمثابة السؤال الاساسي للفلسفة، وإن المشترك بين المذاهب الفلسفية رغم اختلافها، بل ربما بسبب ذلك الاختلاف، هو التفكير في الكائن / الانسان، وفي وحدة العالم، وذلك من خلال تفسير التجارب الذي لا يكون إلا بالعقل. وعليه فإن مشروع «هابرماس»، إنما يقوم على ما يسميه «عقلانية نقدية في مواجهة النزعة الوضعية في مصالحة الواقع» في اشارة واضحة الى «كارل بوبر» ونزعته المنطقية. ومن ثم لا يكتمل مشروع كهذا إلا في ارتكازه على «عقلانية تحررية» تصفي الحساب مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعات العدمية واللا عقلانية في آن معاً(١١).

غير ان الإنصاف يقتضي ملاحظة التطورات الملفتة التي شهدها فكر «دريدا» في كتاباته المتأخرة، خصوصاً تلك التي انجزها في التسعينات. ولعل من ابرزها كتابه الموسوم «أطياف ماركس» الذي وقف فيه موقفا نقدياً شجاعاً من مؤلف فرنسيس فوكوياما «نهاية التاريخ». فعبر نقده للثنائيات التقليدية للفلسفة مثل ثنائية الذات والموضوع، الروح والجسد، الواقع والمثال، يكشف «دريدا» عن بطلان النظرة التي تعلق الواقع على المثال كما فعل «فوكوياما» بجعله النظام الديمقراطي الليبرالي الغاية المحققة للتاريخ ومثاله الاخير والأوحد. ويرى فيها خطاباً إنتصارياً سرعان ما يفصح عن دوغما وإكتشاف متأخر محمول على روح إعتذارية للقوة المهيمنة، وهي هنا الراسمالية بصيغتها الامريكية[١٢].

إن تاريخية التاريخ تفترض عند «دريدا» عدم التطابق مع اي تحديد ميتافيزيقي - لاهوتي للتاريخ. وعبر الإنفتاح على حدثية الحدث يمكن للتاريخية أن تكون معبرا فهوتفكير ايجابي بخلاصية وتحررية الوعد، وبغض النظر عن التفسير الخاص للتاريخية فإن حضورها الكثيف والمركزي في خطابه موشر ذو دلالة لا يمكن تجاهلها.

ثمّة تطور اخر لا يقل اهمية عن سابقه في فكر «دريدا». يتمثل في الاهتمام، غير المسبوق لصاحبه، بالمشكلات و «الجروح» التي يفرزها النظام العالمي الجديد التي تتمثل في: الحروب الاقتصادية بين التكتلات الكبرى التي تقود كل شيء بدءاً بالحروب الاخرى وتفضي الى تأويل عملي وتنفيذ غير منطقي وغير متساو للقانون الدولي. علاوة على صعوبة السيطرة على التناقضات ضمن «متصور» الليبرالية ومعاييرها وواقعها، كما يحدث في موضوع البطالة عن العمل/ العطالة الاجتماعية او الازدواج والتناقض بين إنقاذ المصالح الخاصة التي تقوم عليها الصيغة الليبرالية وبين حماية مكتسباتها الاجتماعية في الوقت نفسه. ولعل المشكلات المتفاقمة الناتجة عن زيادة الديون الخارجية والاليات الملحقة بها (توصيات البنك الدولي) والتي يمكن

ان تؤدي إلى تجويع قسم كبير من الانسانية او إرغامها على اليأس، متضافراً مع صناعة الأسلحة والحروب والاتجار بها اسباباً كافية لإعادة النظر في الحالة الراهنة للقانون الدولي ولمرتكزات النظام العالمي الجديد[١٣].

بمواجهة مايقلق في المشكلات الناجمة عن تطبيق هذا النظام العالمي، يدعو «دريدا» الى «عالمية جديدة»، وعوضاً عن التغني بمجيء المثالية الديمقراطية في بهجة نهاية التاريخ، وبدلاً من الاحتفال بنهاية الايديولوجيات ونهاية الخطابات التحررية الكبرى، يحذر «دريدا» من إهمال البديهية المرئية والمصنوعة من عدد لا يحصى من الالام الفريدة. إن «العالمية الجديدة» رباط ألم وقرابة وأمل، وهي دعوة الى نقد دولة القانون الدولي، بل هي دعوة لتجديد النقد وإعادة تجديده[١٤].

تلتقي مواقف «دريدا» الأخيرة في السياسة ومقاومة النزوع الهيمني الأمريكي مع الكتابات التحررية النقدية بقدر ما تباعد بينه وبين بداياته الفلسفية، وتجعل منه احد رموز الفكر الغربي العصيّة على الاحتواء والتدجين، ويساهم، وفق هذا الاعتبار، مع الكثيرين في الغرب (بورديو - هابرماس - جيمسون) في فتح آفاق جديدة للنزوعات العقلانية ذات الطابع الإنساني والميل التحرري والتي تواجه تعاطفاً متزايداً من شعوب «جنوب العالم» ومن فئات وشرائح اجتماعية لا تفتأ تتسع بمقدار تعاظم الإستقطاب العالمي وتبلور نتائجه.

هكذا يتضح أن تطور العقلانية في الغرب كما ونقدها، انما يحيلان إلى وقائع وتيارات فكرية وخيارات ما يزال الغرب يقدمها ويفاضل بينها، متوقفاً بذلك امام إشكالات عصره وما يطرحه من القضايا، في حين لا يفعل دعاة نقد العقلانية من الحداثيين العرب المأخوذين بالتفكيك وما بعد الحداثة، سوى محاكاة ما يحدث في الغرب بصورة كالحة تفتقد نبض الحياة. فهو نقد نخبوي لا يميل الى حوار اجتماعي ولا يتصل بخيارات البشر ومصائرهم، انه هاجس من يشكك في عقلانية غائبة اصلاً، ونزوع لنقد ما لم يتتجه بعد[١٥].

وعوضاً عن التذرّع الذي يبديه نقاد العقلانية المحدثين من كتّابنا، بان وضع العقل موضع النقد، يفسح المجال لتعامل جديد مع العقل، يجدر الاهتمام بالشروط الطاردة للعقل والمغيبة للعقلانية. ففي ظل هذا الحضور الكثيف لكل اشكال العبث والعطالة واللا جدوى في مناخات حياتنا المعاصرة يبقى السؤال عاريا ومنتظراً، هل نعاني حقاً من فرط العقلانية، ام من هذا الاخطبوط اللا عقلاني الذي يلف نسيج وجودنا ويكاد يحوله الى خواء؟.

مراجع وهوامش:

١ - انظر: يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.

٢ - فيصل درّاج: ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، الكرمل، العدد ٥٢، صيف، ١٩٩٧.

٣ - عبد الله العروي: مفهوم العقل - مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ١٩٩٦.

٤ - انظر: كمال البكاري: فلسفة ما بعد الحقيقة، الملحق الثقافي، الجمعة، ٢/٦/١٩٩٧.

٥ - المرجع السابق.

٦ - انظر: ميشيل فوكو: الكلمات والاشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٠

٧ - كمال البكاري: الهدم، الحفر، التفكيك، مجلة كتابات معاصرة، العدد ٢٥، ١٩٩٧.

٨ - بيير بورديو: الرموز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي: دار توبقال، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٠.

٩ - هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، دمشق، ١٩٩٥.

١٠ - المرجع السابق.

١١ - هابرماس: القول الفلسفي للحداثة. كذلك انظر القراءة التحليلة المدققة التي أنجزها عبد الرزاق عيد للكتاب ونشرت في مجلة الكرمل، العدد ٥٠، شتاء، ١٩٩٧.

١٢ - جاك دريدا: أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي، دار الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٥.

١٣ - جاك دريدا: اطياف ماركس ص ١٥٦، ١٦٠.

١٤ - المرجع السابق ص١٦٦.

١٥ - انظر: علي حرب: من العقلانية النقدية الى نقد العقلانية، دراسات عربية، العدد ٧/٨، ايار / حزيران، ١٩٩٥.

ملامح حول الوحدة الثقافية** الأفريقية في التاريخ القديم

عبد المنعم أحمد عبد الله بابكر

مقدمة:

إن علم الآثار يقدم فهماً متكاملاً عن طبيعة العلاقات بين الشعوب والدول، ويعين على التوصل إلى معرفة أصول وطبيعة وتطور هذه العلاقات في مختلف جوانبها التاريخية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعربية قديماً وحديثاً.

* عبد المنعم أحمد عبد الله بابكر: باحث من القطر السوداني الشقيق.

** دراسة قدمت لمؤتمر الحضارة الأفريقية على أعتاب القرن الحادي والعشرين. جامعة الخرطوم، السودان.

ولما كانت العلاقات بين شعوب القارة الأفريقية وأممها المختلفة، تتميز بثراء وعمق وتفرد، فقد جاءت هذه الورقة محاولة لالقاء الضوء على طبيعة تلك العلاقات ومحاولة في الآن نفسه الإعانة في التوصل إلى فهم صحيح بجذور هذه العلاقات، خاصة وأن الأمم مثل الأمراد، هي نتاج وراثة وبيئة، ينتقل ميراثها الاجتماعي عبر الأجيال تاركاً آثاره في عقول الرجال وفي نفوسهم وسلوكهم.

إن الاستعمار عندما اقتحم القارة الأفريقية لم يجد دولاً في معظم الأحيان، ولكنه وجد أمماً وشعوباً وعدالة وديمقراطية طبيعية إختارتها كل أمة بملء إرادتها ومطلق اختيارها ووفقاً لمصالحها وظروفها الاجتماعية، فقام تحت مسميات اختلقها بمنطق ملتو بمحوها وافترض أن ما كان عند الأفريقيين تخلف وماعنده حضارة وتقدم، واتضح في نهاية الأمر أنها مجرد حيل انتحلها الاستعمار لتنفيذ الغاية التي جاء من أجلها وهي الإستعمار فقط، تلك السياسة التي وجدت في نظريات بعض الباحثين مبرراً لها، وهي النظريات التي أنبنت على فلسفة التاريخ عندهم والتي تنقسم الشعوب بمقتضاها بين الذين يصنعون التاريخ أو يؤثرون عليه، وهم القادرون على الإبداع، وبين الذين يوجدون خارج التاريخ، سلبيون، عاجزون عن الإبداع، ينتظرون بسلبية أن تقودهم الشعوب النشيطة. . ولايزال المفهوم الآخر الذي طوره عند الغربيين بعض علماء الآثار من الأوربيين والأفارقة محل دراسات تكميلية، ويقوم على إفتراض مشاركة نشيطة وقيادية للأفريقيين في صنع تاريخهم، وهو يؤكد، إستناداً إلى حقائق وبحوث موضوعية جادة، أن للأسر الحاكمة للإمارات الحضرية أصولاً أفريقية لاجدال فيها.

انتشار الانسان الأول في أفريقيا

إفريقيا كانت -كما تدل الحفريات- هي الوطن الأول (للإنسان القرد معتدل القامة)، وقد أخرجت لنا الحفريات جمجمة قرد عاش في مصر في

العصر الأولوجسيني (قبل حوالي ٤٠ مليون سنة)، ولكنها لم تبرز الكثير من الحقائق العلمية، فكانت بحالة مهشمة بفعل تتابع القرون. وكان أول اكتشاف لرأس قرد أثري تم في كورو في غرب كينيا، ويرجع الى العهد البلايوسيني (حوالي ٢٠ مليون سنة) ثم توالت الاكتشافات من بعد ذلك في جزر سنقور ورسنجا، وقد كان الاتجاه السائد لدى العلماء أن تلك القرود تشبه فصيلة الشمبانزي، وبعد البحث والدراسة لم يستقم هذا الرأي، اذ بت أن فكه فك إنسان لاجال فيه، ولذلك سمي (الانسان القرد).

الانسان في السودان

كشفت الصدفة في السودان عن جمجمة رجل عاش في العصور الأولى، وهي شديدة الشبه بجماجم قوم يسكنون جنوب غرب أفريقيا ويجوبون صحراء كلهاري وهم قبيلة (الباشمنة)، وهذه الجمجمة وجماجم الباشمنة تشبه الى حد كبير جماجم المصريين فيما قبل التاريخ، وقد وجدت هذه الجمجمة في سنجة بالنيل الأزرق وأرسلت الى سير آرير ودويرد الذي أفادت أبحاثه الأولى عليها أن صاحبها عاش قبل مائتي ألف سنة.

وقد وجدت مع هذه الجمجمة بعض الآلات الحجرية، وهي تشبه في صناعتها الى حد بعيد صناعة الانسان «النياندرسال» في أوربا، ونشير الى أن هذا النوع من الصناعة وجد في مناطق عدة من شمال السودان خاصة في المناطق الصحراوية التي لايستطيع الانسان أن يسكنها في وقتنا الحاضر لأنها قاحلة جرداء، وفي هذا صورة واضحة من صور التحول المناخي المروع بين تلك العصور وعصرنا هذا.

إن القارة الأفريقية قدمت صناعات حجرية جمعته في القدم، وكانت صناعة الكوفات في يوغندا أقدم صناعة حجرية عرفها الانسان في العالم ولكنها لم تثبت أمام الدراسة والتمحيص، اذ قال البعض أنها من فعل الطبيعة، أما الصناعة الحجرية في الدوفاي في كينيا، فقد ظهر أنها أصيلة وقديمة، وجاءت طبقات هذه المنطقة بصناعات العصا ثم صناعة الشيلي،

ومرحلة الشيلي هنا أقدم منها في أوربا بعشرات الألوف من السنوات، ومن الدوفاي بدأت هذه الصناعة وانتقلت وامتدت حتى عمت القارة بأسرها، وتدرجت الى غرب وجنوب آسيا، وتطورت الى مرحلة الأشولي، ومن المناطق الناطقة بالصناعة الأشولية في أفريقيا منطقة الأولوجسالي في حدود كينيا وقد أخبرتنا بالكثير عن الانسان الذي عاش بتلك المنطقة وعن الحيوانات التي كان يطاردها وتطارده.

وقد كانت صناعة انسان الخرطوم القديمة الحجرية على درجة من الرقي، وكانت هذه الصناعة (الدقيقة) شديدة الشبه بالصناعات القفصية في تونس والسبيلية في مصر والولتونية في كينيا. . وقد إمتد فخار الخرطوم وصناعتها الحجرية فشمل مناطق كبيرة بالسودان تبدأ جنوباً بكوستي وغرباً حتى صحراء دارفور وشرقاً حتى كسلا وشمالاً حتى تدمكة.

أما الشهيناب التي قدمت صناعة العصر الحجري الحديث، فقد كان من الأشياء التي عرفتها ولم تعرفها الفيوم بمصر - حلية الشفاه، ذلك لأن الشهيناب كانت على اتصال أوثق بقبائل وسط أفريقيا. . واتجهت تجارة الفيوم الى الشرق والغرب، اذ وجدت عندهم أصداف من البحر الأحمر. ووجدت بعض الآلات الحجرية من منطقتي الشهيناب والفيوم بمنطقة لتبستي، وفي هذا دلالة على اتصال الصناعتين في تلك المنطقة، فمنذ عهود بعيدة نجد الترابط بين مصر والسودان متمثلاً على سبيل المثال في صناعات مرمرة الفيوم في مصر التي تشابه صناعة الشهيناب في السوداهن، وقد إنعكس أوجه التشابه بين الفيوم والشهيناب في بعض الأوجه التالية:

أولاً: إتقان فن التلميع والصقل.

ثانياً: عمل ألواح للسكن تحتوي على مواقد نار.

ثالثاً: صناعة رؤوس السهام المريشة.

رابعاً: صناعة المقورة الحجرية.

خامساً: صناعة الخرز من حجر الآمزوت.

سادساً: إبعاد جثث الموتى عن أماكن الكنى.

سابعاً: استئناس الحيوان.

وقد كانت الفيوم أكثر تقدما من الشهينات في استئناس الحيوان وأكثر تقدماً في صناعة رؤوس السهام المريشة كما عرفت الزراعة التي لم تصل اليها الشهينات.

إن تشابه الصناعات بين الشهينات والفيوم هو من أقوى الأدلة وأبقاها على عمق الصلات بين مصر والسودان منذ العصر الحجري الحديث، وهذا التشابك الثقافي الصناعي جعل بعض علماء الآثار يعتقدون أن الحضارات السودانية جاءت عن طريق مصر، وآخرون يرجحون أن صناعة العصر الحجري الحديث المصرية كانت نتاج القرائح السودانية، وهناك من يرى أن الصناعات المصرية الفيومية والشهينابية السودانية كانت منطقة تبستي ملتقى لها وتبع ذلك أن تكون ليبيا هي حلقة الوصل بين السودان ومصر وفي هذا مايشير الى وحدة الجنس والعنصر والمكان.

انتشار استئناس النبات والحيوان في أفريقيا

شهدت فترة نهاية عصر البلايوستويين في مناطق عديدة من العالم تغيراً في نمط حياة الانسان وسلوكه الاقتصادي والاجتماعي، ويرجع بعض الباحثين تلك التغيرات التي طرأت على اقتصاد تلك الفترة الى التغيرات في البيئة والتب بدأ نتيجة لها تحول الانسان الى انتاج الطعام في مناطق الواحات في المناطق الجافة أو في مناطق تواجد الحيوان والنبات معاً.. وقد كان نتيجة لمحاولات الانسان التأقلم مع هذه البيئة المتغيرة ظهور مصطلح (cultivation or dmoestrication) لدراسة ومتابعة علاقة الانسان بالنبات والحيوان خلال فترة طويلة من هذه العلاقة مستمرة التطور.

هناك عدد من الأسلحة النحاسية يرجع تاريخه الى الألف الأولى قبل الميلاد جاء من خارج المنطقة عثر عليها في أجزاء عديدة من جنوب الصحراء غالبيتها من موريتانيا، إلا أنها هناك يعتقد بأنها صنعت محلياً لوجود مناجم مهمة للنحاس في غربي موريتانيا . . وهذه الأسلحة تشبه في شكلها أدوات عصر البرونز في اسبانيا . . وقد كانت الطرق الرئيسية تمر عبر الصحراء التي كانت هي الرابط مابين شمال أفريقيا والسودان الغربي أثناء فترة عصر الحديد وقد كان أبرزها اتجاهان :

١) الأول : من قلب الصحراء ليربط خليج «سرت» حتى النيجر في منطقة Gao مع امتداد حتى منطقة «تبستي».

٢) : الآخر : مابين جنوب المغرب وحتى إقليم تمبكتو وحتى موريتانيا، أما الصحراء الشرقية فقد كان يربطها درب الأربعين الذي يربط أسيوط في مصر بدارفور.

إن الحديث عن انتشار الحديد من مروي (بير منجهام أفريقيا) تردد كثيراً في الوثائق التاريخية والآثارية / المتخصصة منها، وير المتخصصة . وقد تناول inwright هذا الأمر بتفصيل، ويرى، أن الحديد قد انتشر من مروي عن طريق النيل الأبيض الى بحيرة فكتوريا ويحدد أنه من بحيرة فكتوريا وصل انتشاره الى شرق افريقيا وكذلك عن طريق الشرق الى المرتفعات الأثيوبية، ويرى آخرون أن الحديد قد انتشر من مروي الى اقليم بحيرة تشاد وصوب العرب الى وسط نيجيريا Nock Culture، ثم الى غابات الكنغو ويوغندا، ومايزال التساؤل قائماً حول مدى انتشار الحديد الى منطقة شرق أفريقيا، فهل كان من مروي، أو من الزمبيزي، وهل كان من غرب أفريقيا، أثيوبيا، أم عبر المحيط الهندي، فما زالت الصورة النهائية غير واضحة المعالم .

وقد عرف النوبيون استخدام الحديد في القرن السابع قبل الميلاد نتيجة لحروباتهم ضد الآشوريين عندما حكموا مصر، ولكن البداية الحقيقية لإنتاجهم الخاص من الحديد غير معروفة حتى اليوم بصورة واضحة. في مروي نفسها التي كانت احدى المراكز المهمة لصهر الحديد. وتؤرخ أكوام الحديد الظاهرة على سطحها الى حوالي القرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد، ويعتقد أنه انتشر منها الى كل القارة الأفريقية، وقد صار استخدامه شائعاً وصناعته معروفة في القرن الأول الميلادي، وبغض النظر عن الاختلافات حول تاريخ ظهور الحديد إلا أن الصورة التي يمكن شرحها عن الفترة المتأخرة من نبتة- وفترة مروي يمكن وصف الحضارة فيها بأنها حضارة عصر الحديد.

كانت صناعة الحديد تنتشر حتى وقت قريب في شرق أفريقيا عند قبائل محددة، ففي تنزانيا على سبيل المثال كانت Pare في شمال شرق البلاد، وMakua في جنوب شرق تنزانيا، و Niyha and Fipa في جنوب غربها، Rangi في الوسط.

في يوغندا في عدة مناطق مثل Labwor في الشمال الشرقي، Samia عند بحيرة فكتوريا على الحدود مع كينيا.

كما انتشرت معرفته في كينيا بين قبائل: Kinuyn, Masai , Kalenjin وكانت كلها قبائل متخصصة في صهر الحديد، كما اشتغلت به قبائل الـ Chagga في مرتفعات كلمنجارو، وقد كان نادراً في فترات أسبق عند الـ Lango وبعض المناطق في شرق أفريقيا مثل Ugogo في وسط تنزانيا.

انتشار الديانات السماوية في أفريقيا

لم يكن تحول النوبة الى الاسلام عملية واضحة تطورت بطريقة مستمرة من الشمال الى الجنوب، فقد بدأ نشر الاسلام واستمر بسرعة غير متساوية في مناطق مختلفة ولم ينته تقريباً إلا في ظل الفونج، وقد كانت وسائل نشره كثيرة، منها نشاط التجار المسلمين الذين كانوا قد قبلوا في

البلاد منذ قرون، ولتسلل العرب، والضغط المباشر وتحول البيت الحاكم في دنقلا الى الاسلام.

ولم تختف العقيدة المسيحية مرة واحدة مع اختفاء نظام الحكم في النوبة، بل استمرت لفترة أطول كثيراً، فقد كان أصحاب المناصب الكبيرة في الكنيسة مايزالون يمارسون عملهم في (قصر إبريم)، ومن المحتمل أن المجتمع المسيحي استمر أيضاً خلال أجيال كثيرة تالية. ويبدو البحث الأثري واعداً باكتشافات جديدة تبين أن المجتمعات المسيحية المحلية استمرت طويلاً في النوبة.

وفيما يتعلق بتاريخ تقدم انتشار الاسلام فإن غالبية الشواهد تأتي من المنطقة الشمالية، ومن المرجح أن الأقليات المسلمة عاشت لفترات طويلة في سلام مع جيرانها المسيحيين الذين اقتسموا معها الثقافة المادية، وإن المعلومات اللاحقة عن العنف ضد المسيحية الذي صاحب عمليات الفتح تكشف عن أعمال عرقية أكثر منها مدبرة، ومنبعثة عن كراهية دينية منتشرة على نطاق كبير، وإن الآثار المسيحية في النوبة لاتحمل، بصفة عامة، كثيراً من آثار العنف والتدمير على الرغم من أن البعض منها نهبه العربان على الأرجح، كما أن المصادر لاتبين أن المسيحية نفسها كانت موضع هجوم، وكما كتب آدامز . و . ي . فقد «وقع سكان النوبة بين القوى الاسلامية، والمصرية البدوية التي أبدت تجاه بعضها البعض كراهية، تماثل تلك التي أبدتها تجاه النوبيين، واذا كانت المسيحية النوبية قد دمرت آخر المطاف رغم هذا، فإن ذلك حدث كأمر عارض وليس كأمر مبيت»* . ومع ذلك كانت هنالك أسباب داخلية هامة لضعف المسيحية النوبية، فقد كانت حسب رأي شائع - دينا للصفوة وليست له جذور عميقة بين جماهير السكان، كما ارتبطت العبادة الى حد كبير باكليروس قبط، وثقافة أجنبية دون وجود

* انظر و . ي . آدامز، في JEA، مجلد ٥٢، ١٩٦٦م، ص١٥١.

قديسين أو شهداء نوبيين وكانت كل شواهد القبور تقريباً مكتوبة باليونانية أو القبطية، وأن الكنيسة النوبية لم تصبح محلية أبداً بالمعنى الذي أصبح به الاسلام محلياً اليوم. ورغم كل شيء فإن الرسومات الجدارية للكنائس التي اكتشفت، تبين أحياناً الوجوه السوداء للمطارنة النوبيين من أبناء البلاد. ولايجب أن نتجاهل النقوش الدينية باللغة النوبية، لقد كانت الكنيسة النوبية مرتبطة بالدولة وبثقافة حضرية مركبة، لكنها كانت معزولة الى حد كبير عن المسيحية الخارجية من خلال جيرانها المسلمين، ومع ذلك، فلايتعين علينا أن نبالغ في تأكيد هذه النقطة، اذ تتضح العلاقات مع بيزنطة، بصفة خاصة من الحفريات البولندية في فرس، وكذلك توجد آثار لعلاقات مع فارس، ويبدو واضحاً في الفن النوبي وجود علاقات مع بيزنطة، بل حتى مع الصليبيين، وقد شوهد حجاج نوبيون (ق١٤-١٥م) في المصلى الخاص بهم في كنيسة القبر المقدس بمدينة القدس، وبعد ذلك في أداء الطقوس الدينية في الخليل.

وهكذا، ففي ظل وضع لايسهل تحديده، لابد أن تكون العوامل الخارجية، خاصة الهجرة الجماعية غير المواتية لبقاء الدولة المسيحية مستقلة، هي العوامل الحاسمة في التغيير، ومع اضمحلال الكنيسة باعتبارها قوة اجتماعية، بدأ التحول الى الاسلام الذي جعله القادمون الجدد الأقوياء علامة جديدة على المكانة، يعمم تدريجياً بين السكان عندما أصبح عنصراً مهماً في عملية استعادة المركز الاجتماعي.

وقد كانت الحركات الصوفية في السودان هي التي ملكت الاجابة على التساؤل، أين يمكن أن نتلمس عناصر (وحدة البلاد الوطنية) في هذا الخيط المتصارع والمعدد الأعراف؟! فقد اخترقت الحركات الصوفية الحواجز القبلية والإقليمية، وتجاوزت بمسلكيتها الأخلاقية أطر التعصب ساعية بكل قوتها- بشكل عقدي- لايجاد تدامج وطني عام يشمل هذه الكيانات. وقد كانت الصوفية هي الرد الوحيد على أشكال التجزئة القبلية والإقليمية، وإن كانت قد حملت في ذات أشكالاً أخرى من التجزئة ولكنها جاءت أقل من

التجزئة التي حاربتها. وقد إهتم المبشرون الإسلاميون الأوائل، وجلهم ممن تنقصهم الثقافة العميقة للإسلام، من البدو أو التجار، اهتموا بكسب المسيحيين والوثنيين مركزين على السمات العامة للدين دون التفاصيل المرهقة أو المقيدة. ولولا الصوفية لما تمكن الاسلام من اختراق أفريقيا ولوقف عاجزاً تماماً أمام روحيتها العامة على المستوى الشعبي كما عجزت الكنائس المسيحية على المستوى الشعبي، وقد تمكنت الصوفية من تحقيق الاتصال بالروح الأفريقية، تمثلتها واستوعبتها وأعادت صياغتها ضمن اطار جديد، وقد عملت الصوفية في السودان وأفريقيا على تنمية المراقي الذاتية للشخصية الأفريقية وأيداعها رحماً اسلامياً. وقد استطاعت عبر احتلالها لمفتاح الشخصية الأفريقية- السودانية أن تشكل الإطار الوحيد لاستقطاب ذلك الخليط القبلي والإقليمي المتناحر في السودان القاري الشاسع وتجاوزت الحدود القبلية بدمجها في بعضها البعض. وبذا فقد كانت أهم عامل حقق أمل السودان في تقوية صلاته بغيره، اذ زادت من شهرة المملكة العربية- الاسلامية فقدتها الوفود من أقاصي الشمال والغرب والشرق في مصر والحجاز والمغرب والعراق.

وقد كان من أهم الآثار التي ترتبت على نشر العقائد الصوفية أن برزت التجمعات الدينية في مظاهر مختلفة أهمها (الإندماج القبلي والتجمع) الإندماج الذي معناه التأثير في الأنساب وتعديلها أحياناً. أما التجمع الصوفي فكان نواته شيخ الطريقة الذي يفد اليه الناس فيمتلىء بهم محل اقامته ومكان عبادته، ويصبح المكان ملاذهم جميعاً، ويصبحون تحت لوائه أسرة واحدة، تجمع الدعوة شملهم وتوحد بين مختلف أذواقهم واختلاف قبائلهم وأجناسهم ولهجاتهم. وقد نجحت الحركات الصوفية في أداء الدور الذي تؤلف بين الخليط المتنافر وظلت محافظة على انفتاحها المتسامح.. وقد كان لهذا «المركز الصوفي» أثره في تخفيف الصراعات القبلية والإقليمية ولم يكن ثمة وسيط آخر يؤلف بين هذا الشتات المتلاطم،

وبقيت الإقليمية في شكل السلطنات القبلية في شكل المشايخ تتجقبان حوار الوحدة والتجزئة مع الطرق الصوفية وزعامتها.

التحركات السكانية في أفريقيا

تتميز الهضبة الأثيوبية عن بقية مناطق القارة الأفريقية جنوب الصحراء، بأنها منطقة ذات طبيعة جغرافية مختلفة تمام الاختلاف عن بقية أجزاء القارة غرباً وجنوباً، وهذا التميز الجغرافي للهضبة الأثيوبية جعل صلاتها ببقية مناطق القارة شبه منعدمة. . وقد امتازت الهضبة الأثيوبية بأنها خلقت خلال فترة ماقبل التاريخ المتأخر (التي تبدأ في الألف الأولى قبل الميلاد) صلات خاصة مع كل من مناطق وادي النيل وجنوب الجزيرة العربية.

وإذا نظرنا الى التركيبة السكانية في أثيوبيا اليوم، وعلى وجه الخصوص الى التركيبة اللغوية، نجد أن معظم سكان أثيوبيا يتحدثون لغات منحدرة من أصول سامية ويعتقد أن منشأ هذه اللغات يعود الى هجرات جماعية من جنوب الجزيرة العربية الى الهضبة الأثيوبية، وأن هذه الهجرات تمت في معظمها في النصف الأول من الألف الأخيرة قبل الميلاد، ويعتقد أن العناصر هاجرت من جنوب الجزيرة العربية، هي مجموعات كانت تمارس في المقام الأول الزراعة، وقد جلبت معها معرفتها بزراعة القمح والشعير، كما أنها تبنت زراعة المحصولات المحلية مثل الدخن والتف Teff، وقد تأسس نتيجة للهجرات الوافدة من الجزيرة العربية مجتمع حضري في المناطق الخصيبة من إقليم- تقراي- في شمال الهضبة الأثيوبية- إذن ماهو دور علم الآثار في التعرف على هذا المجتمع؟ بصورة عامة يمكن القول إن علم الآثار في أثيوبيا أسهم بأقل كثير مما هو متوقع في التعرف على أهم جوانب هذا المجتمع الحضري، ذلك لأن الفترة التي أعقبت منتصف العقد الثاني من هذا القرن شهدت نوعاً من عدم الاستقرار داخل أثيوبيا نفسها ووصل الأمر قمته في ثلاثينات هذا القرن عقب الغزو الايطالي، ومن ناحية

أخرى فإن أثيوبيا، وبخاصة شمالها، -اليوم إريتريا- قد شهدت فترة طويلة من الحروب مما جعل من المستحيل بمكان القيام بأي عمل أثري على نطاق واسع. . ولقد ظل دور علم الآثار ولأسباب مختلفة- محدوداً في التعريف بهذه المجتمعات الحضرية المبكرة اضافة الى أن الأعمال الأثرية التي جرت تميزت بأنها ركزت على دراسة المواقع الحضرية وأهم أي مواقع استيطان عادية، وبالتالي ظل الطابع الغالب الذي تغطيه هذه الدراسات الأثرية هو أن العناصر الوافدة من جنوب الجزيرة العربية كان لها أكبر الأثر على ثقافة تلك الفترة من تاريخ الهضبة الأثيوبية، ولاأحد بالطبع يستطيع إنكار دور حضارة جنوب الجزيرة العربية على حضارة الهضبة الأثيوبية المبكرة، ويتضح ذلك جلياً في استخدام الرمز الديني المتمثل في الهلال والقرص وهو الرمز المعروف للإله السبئي المسمى (المقه) الأمر الذي يتضح من خلاله تأثر الديانة الأثيوبية المبكرة بديانة جنوب الجزيرة العربية، اضافة الى أن اللغة التي كانت مستخدمة في ذلك الحين وظفت الحروف الحميرية لكتابة اللغة الأثيوبية المبكرة، بجانب العناصر المعمارية التي يغلب عليها طابع جنوب الجزيرة العربية.

ربما من المهم هنا أن نقول أن القلة القليلة مما تراكم لدينا من معلومات جعل من الممكن للآثاريين أن يقسموا تلك الفترة الى عصرين، الأول يسمى العصر قبل الأكسومي ويمتد من بداية هجرات سكان جنوب الجزيرة العربية وينتهي بالقرن الأول الميلادي حيث يبدأ العصر الأكسومي، اذن يمكن القول أن علم الآثار لم يسهم أي إسهامات مباشرة حتى الآن في معرفة مختلف جوانب الحضارة المادية وخاصة للعصر قبل الإكسومي، ولهذا السبب يمكن القول أن كل الآراء المتعلقة بالحضارة المادية- خاصة تلك التي تهتم بدراسة المعادن والتعدين- تقوم على افتراضات تعتمد على معطيات من خارج الهضبة نفسها.

في مناطق شرق ووسط وجنوب أفريقيا خلال الألفين الميلاديين نجد

استقراراً ثقافياً وتجانساً بين المخلفات الأثرية في فترة حصر الحديد المبكر، وهذا الاستقرار السكاني الثقافي في ذلك الجزء من القارة نتج من أن الأصول السكانية والثقافية كانت موحدة وليست متباينة، واذا نظرنا الى شمال شرق أفريقيا والتحديد الى السودان وأثيوبيا نجد الصورة متغير تماماً، وكخلفية لهذه المنطقة يجب أن نقر أولاً أن وادي النيل والهضبة الأثيوبية كانا منذ أواخر فترات ماقبل التاريخ المبكر مناطق تفاعل ثقافي وتغيير واستمرارية. وقد شهدت هذه الفترة، وبخاصة النصف الأول وبداية النصف الثاني من الألف الميلادية الأولى تغيرات أساسية، فهناك من المخلفات الأثرية مايشهد على هذه التغيرات، وهناك أيضاً الكتابات التاريخية التي توضح تفاعل وادي النيل مع العالم الخارجي، ففي النصف الأول من الألف الميلادية الأولى ازداد ارتباط مملكة مروي بحوض المتوسط وعصر الرومانية ونجد أدلة ذلك بصورة أساسية في مقابر الملوك المرويين وبعض المقابر الخاصة، ويمكن أن ندرك مدى عمق هذه الارتباطات من بعض المخلفات الأثرية ذات الأصل الروماني التي وجدت الى الجنوب كثيراً من مروي (في سنار)، ومن مظاهر التفاعل أيضاً اهتمام الكتاب الكلاسيكيين بالكتابة عن بلاد النوبة والمناطق المتاخمة لها، بالاضافة الى اهتمامهم بالبحر الأحمر. غير أن الفترة التي تهمنا هنا هي الفترة التي شهدت الانهيار التدريجي لمملكة مروى كوحدة سياسية تشرق على مناطق جغرافية واسعة وماتبع ذلك الانهيار من قدوم عناصر سكانية جديدة لاتحل محل العناصر القديمة، وإنما لتكون لها الغلبة السياسية في تلك الحقبة، ويمكننا القول أن هذه الفترة شهدت تحولات أساسية ومن الصعوبة الجزم بأن تلك التحولات صحبتها في كل الأوقات تغيرات في التركيبة السكانية إلا أن الشيء المؤكد أن هذه التحولات قد قضت على رقعة الدولة (المروية) ككيان موحد لتقوم محله كيانات سياسية أصغر.

أما في جنوب أفريقيا، فقد تميز عصر الحديد بأساليب حياتية جديدة.

فقد تميزت المنطقة بهجرات ضخمة الى منطقة الجنوب الأفريقي (في الألف الأولى من هذا العصر) وقد كانت هذه الهجرات لشعب زنجي يمتهن الزراعة وله الفضل في ادخال صناعة الحديد والفخار الى المنطقة وتميزت المجتمعات بالاستقرار فكانت القرى شبه دائمة والمساكن من طين وبعضها هياكل من قضبان أو خشب يعتمد على ملائمة الأرض والمناخ، وقد انتشرت مواقع تلك الفترة في مناطق كثيرة من زامبيا وأنجولا وهضبة لوساكا، وقد كانت أعمال الحديد في ملاوي تشكل حلقة وصل بين مصنوعات شرق أفريقيا وزيمبابوي ولاتوجد تفاصيل وافرة حول أفران صهر الحديد في جنوب أفريقيا.

ويمكن القول أن عصر الحديد المبكر في جنوب أفريقيا يمكن تقسيمه **الى جزئين،** يمتد الأول جنوباً من وادي (لوانجوا) وبحيرة (ملاوي) الى **(زيمبابوي)** وشمالاً الى الترانسفال وكان السكان معظمهم رعاة في البداية. **أما الثاني** فيمتد من أواسط وجنوب زامبيا عبر مساحات واسعة الى الساحل **الغربي لأفريقيا**. وكانت الماشية معروفة للسكان في هذا النطاق.

إن المشكلة الأساسية للبحث في هذا الجزء من القارة تتمثل في عدم التوزيع المتكافىء للبحوث الأثرية وهي السمة الملازمة لمعظم مناطق القارة وبخاصة مناطق أنجولا والجنوب الأفريقي.

عند نقل هذه النماذج الى شمال شرق أفريقيا نجد أن هناك نوعين من المدارس.. الأولى ترى أن المنطقة قد استقبلت المعرفة بزراعة النبات وبرعي الحيوان من جنوب غرب آسيا قبل أن تنتشر من ثم معرفتها في كل القارة الأفريقية (Epslein 1971).. ويعتقد أن وادي النيل ومنطقة القرن الأفريقي وأثيوبيا كانت هي الطرق التي انتشرت من خلالها أفكار الزراعة والرعي.. وقد بنت هذه المدرسة آرائها وفقاً لما يأتي:

أ) ارتباط مواقع الاستيطان في جنوب غرب آسيا بأدلة لإنتاج الطعام يسبق تاريخها تلك التي شهدتها أفريقيا.

ب) أقدم النباتات والحيوان المستأنسة (قمح + ماعز + أغنام) في مواقع شمال شرق أفريقيا (الفيوم + الشهيناب) تبين أن أصولها ترجع الى جنوب غرب آسيا ولم يعثر على أصول كليه لها داخل القارة.

ج) الزراعة في أقاليم أفريقيا المدارية سبقت الزراعة في أفريقيا الإستوائية.

د) حتى وقت متأخر لم تكشف مواقع استيطان في أفريقيا معاصرة أو أقدم من المستوطنات على النيل.

أما المدرسة الثانية فتعضد الاستئناس الأفريقي لنباتات وحيوانات المناطق شبه الإستوائية في استقلالية ومعاصرة لمناطق جنوب غرب آسيا ومن رواد هذه المدرسة (Vavilov, Porteres 1951, Hartanet. al., 1946) وبنت هذه المدرسة آرائها وفقاً لعدة عوامل منها:

أ) هناك عدد من الأدلة متزايد ومشفوع بتواريخ بواسطة كربون ١٤ يشير الى أن في أفريقيا مرحلة شهدت نشاطاً زراعياً مكثفاً (لانتاج الطعام) مزامناً، وربما أبكر من النشاط المكثف في جنوب غرب آسيا. (Camps- Fabrer, 1965, Wendorf, 1968, Camps, 1974).

ب) الأبحاث الأخيرة في أفريقيا أوضحت أن النباتات الأفريقية الاستوائية (المستأنسة) ذات أصول أفريقية، وأن أنواعها غير المستأنسة غير معروفة في جنوب غرب آسيا.

ج) الأبقار البرية وجدت منتشرة على نطاق واسع من شمال أفريقيا مع وجود أدلة إمكانية استئناسها محلياً.

إن نظرة فاحصة للموقع الجغرافي لشمال شرق أفريقيا (من الشمال الى الجنوب، البحر المتوسط، الصحراء، الساحل، السافنا، الأقاليم الاستوائية، الأراضي الصحراوية) بالإضافة الى الأدلة تشكل فهماً في حل الخلاف بين هاتين المدرسيتين.

إن التعاون العالمي لإنقاذ آثار النوبة في وادي النيل كان يعاني غياباً تاماً في البحث المتخصص في مجال علمي النبات والحيوان القديم.
(Palaeobotonical and archaeozoological research)

فالمخلفات الأثرية لم يتم اجراء فحص عليها في هذين العلمين، ذلك بالرغم من كبر حجم ذلك المشروع العالمي، بالاضافة الى أن الدراسات التي اهتمت بالتوزيعات النباتية والحيوانية قليلة جداً، بجانب قلة البحث في مناطق جنوب غرب آسيا نفسها، وعموماً فإن مسائل التأقلم البيئي بوجه عام، وأنماط الاستيطان وغيرها من المجالات ذات الصلة الوثيقة بهذا الموضوع، ليس معروفاً عنها الكثير خارج اطار وادي النيل، وإن المسوحات التي تمت حتى الآن لأدلة انتاج الطعام لاتعدون كونها افتراضات وتخمينات، والبحوث الأخيرة التي يفترض اجراؤها لتضييق مدى التساؤلات حول هذا الموضوع لابد أن تكون موجهة ومحددة.

إن هناك من الأدلة مايشير الى أن فترة مابعد البلايوستوسين في المناطق شبه الاستوائية من شمال شرق أفريقيا قد شهدت نشاطاً زراعياً مكثفاً استخدمت فيه أدوات متخصصة وبالرغم من أن الدليل المباشر على هذه الممارسات الزراعية قليل حتى الآن، إلا أنه يشير الى ممارستها في الألف الخامسة قبل الميلاد في مناطق السودان وأثيوبيا، واذا صح هذا الافتراض فربما كانت ممارستها معاصرة لمنطقة شمال شرق أفريقيا.

إن المواقع الأثرية تحفظ الكثير جداً من الأدلة لمخلفات العظام الحيوانية، وبرغم صعوبة تحديداستئناسها من عدمه، إلا أنه يعتقد أن الضأن والماعز قدتم استئناسها في جبال جنوب غرب آسيا وجاءت الى شمال شرق أفريقيا في نهاية عصر البلايوستوسين وبداية عصر الهولوسين، وقدتم استئناسها في المنطقة في تاريخ لايسبق منتصف الألف الخامسة قبل الميلاد..

ولما لم يكن هناك دليل واضح لدخول الماعز والضأن من جزر البحر المتوسط الى شمال أفريقيا، أو من الجزيرة العربية الى منطقة القرن الأفريقي، فإنه من

المرجح أنها جاءت الى المنطقة عبر صحراء سيناء ولم تجد صعوبات مناخية في التأقلم داخل القارة. أما ازبقار فقد انتشرت بشكل واسع منذ عصر البلايوستوسين المبكر، ووجدت في أفريقيا شمال السافنا، ويعتقد أنها استؤنست في اليونان والأناضول عند الألف السابعة قبل الميلاد، ثم ظهرت في فلسطين متأخرة قليلاً عن هذا التاريخ، ويعود تاريخ ظهورها في شمال شرق أفريقيا الى مابين الألف الخامسة أو الرابعة قبل الميلاد.

هذا ومانزال هناك أسئلة مرتبطة بظهور الماشية في أفريقيا بلاإجابات واضحة:

١) فهل كانت الماشية الأفريقية المستأنسة مستجلبة من جنوب غرب آسيا؟

٢) هل كانت نتيجة هجرة من مناطق جزر البحر المتوسط، كنتيجة لانتشار أفكار من تلك الجهات.

٣) أم كانت نتيجة لتطورات محلية حدثت لأسلافها

خاصة اذا علمنا أن الدليل من جنوب غرب آسيا يشير الى أنه قبل الألف الرابعة قبل الميلاد، فإن الماشية لم تكن هي الحيوان الرئيسي من بين الحيوانات المستأنسة في فلسطين.. ولانملك دليلاً مباشراً من مصر على استئناسها قبل الألف الخامسة قبل الميلاد.

إن الاعتقاد بوجود هجرات للماشية من جنوب أوربا وبقية أجزاء جزر البحر المتوسط لايستند الى دليل واضح خاصة اذا قلنا إن التواصل الثقافي المشترك بين شمال أفريقيا وجنوب أوربا كان ضعيفاً أثناء فترة العصر الحجري. والدليل المعروف حتى اليوم من الصحراء يشير الى أن استئناساً محلياً للماشية قد تم قبل الألف الخامسة قبل الميلاد.

وعموماً يمكن القول إجمالاً:

١) إن الحيوانات التي تم استئناسها في الإقليم ليست هي فقط تلك التي كانت أصولها من جنوب غرب آسيا.

٢) تفاعلات التأقلم في فترة العصر الحجري الحديث لايجب أن ينظر اليها بمعزل عن تحديد وحدتين جغرافيتين هما :

أ) المنطقة الاستوائية .

ب) المنطقة شبه الاستوائية .

الأمر الذي يعزز افتراض التطور المحلي للاستئناس .

انتشار فكرة الدولة المركزية في أفريقيا

تعد الدولة (قديماً وحديثاً) هو المكون الأساسي للنمط العالمي، كما أنها وحدة جغرافية سياسية وأن تركيب متعدد الملامح يجعلها ظاهرة فريدة بالنظر الى مكوناتها الطبيعية التي تتمثل في مجالها الأرضي وفي العلقات التي تترتب على الانسان لهذا المجال الأرضي لتلك الدورة ذات الحدود السياسية الواضحة والعلقات القائمة بين تلك الدولة والمناطق السياسية الأخرى في العالم.

وقد حاول الباحثون من مختلف العلوم تعريف مصطلح الحضارة والمدنية وتابعوا كيفية نشوء المدن وتطورها ووصولها الى شكل منظم هو ماأطلقوا عليه أخيراً مصطلح الحضارة بعد اضافة شروط عديدة اختلفوا في تحديدها وفقاً لكل مدينة أو تجمع سكاني، وقد اعتمد العلماء هذا المصطلح بهذا الفهم، ولما واجه صعوبة في اطلاقه على بعض المجتمعات (القديمة) التي كانت توصف (بالبدائية)، فضل بعض العلماء استخدام مصطلح (Complex Society) لدراسة التجمعات السكانية ومتابعة تطور الحضريات حتى مراحل تكوين الدولة التي كانت نتيجة جوهرية للتطور المستمر الذي كان يحدث في المجتمعات المعقدة. ونشير الى أن بعض علماء الاجتماع قد إعترض على اطلاق لفظة «المعقدة» على هذه المجتمعات، ويفضلون بالتالي استخدام تسمية «المجتمعات الطبقية». (Stratified Societies)

وقد عرف جو ناثان هاس الدولة بأنها :

a society in which there is a centralized and specialized institution of government (Honhan Hass, The evolution of the prehistoric state 1982).

وبهذا الفهم فإنه قد وجد الباحثين قد اتجهوا الى مدرستين لتعريف نشوء الدولة الأولى أسماه:

١) مدرسة النزاع (كارل مارس، فريدريك إنجلز).

٢) مدرسة التكامل (هاريدث سبسنر Harbert Spencer).

ويرى هاس أن هاتين المدرستين، بالاضافة الى مدارس نظريات أخرى (الحروب، التجارة، الري) كلها عوامل تؤدي الى نتيجة واحدة هي السيطرة على مصادر الانتاج ونحن نميل الى مدرسة التكامل Integration School ونقول أن كل تلك العوامل تؤدي الى التكامل الذي هو في اعتقادنا- ظهور دولة (متكاملة) مبنية على السيطرة على مصادر الاقتصاد والنقطة الجوهرية هي وجود قاعدة اقتصادية قوية لدى قادة المجتمع تمكنهم من استغلال تلك المصادر وإضافة قواعد جديدة مادية وعقدية قوية وتوزيعها عى بقية أفراد المجتمع.

إن أهمية كتاب «هاس» تأتي من ربطه لهذه الأفكار بالمعطيات الآثارية واستناده عليها برغم أنه وجه اهتماماً قليلاً للدولة في أفريقيا قبل الاستعمار وقد جاء بكل أدلته الأثرية من بلاد الوافدين، الصين، وسط أمريكا وبيرو، وإهماله لدراسة الدولة في أفريقيا هو احدى الحلقات في سلسلة تجاهل الحضارات الأفريقية فقد اعتبرها كغيره- دولة ذات أصول ثانوية، وقد قام بدراسة جزئية للدولة في مصر لأن الاعتقاد سائد بتأثرها بحضارة الوافدين. ولابد أن نشير الى أنه عند محاولة فهم أصول التطور لأية حضارة، فإنه يتوجب النظر أولاً في أحوالها المحلية، الى تقنياتها، الى نظامها الاجتماعي، الى أفكارها وعقيدتها وتجارتها الخارجية، ولابد من اختيار كل ذلك بواسطة الدليل الأثري من على أو داخل الأرض.

إن في أفريقيا العديد من المدن والدول والمملكات التي لايعرف عنها شيء، وبعضها يعرف فقط القليل جداً عنه (في علم الآثار) فماذا نعرف آثاريا على سبيل المثال عن مملكة كانم State of Kanem التي قامت في بدايات الألف الميلادية الثانية شرق بحيرة تشاد والتي لم يحدد الآثاريون حتى الآن موقع عاصمتها Njimi . . ثم ماذا نعرف عن مملكة كونوجو State of Kongo التي قامت في القرن السادس عشر وعاصمتها Mbanazakongo التي ذكر (ليو آفريكانوسي) أن سكانها حوالي ١٠٠ ألف نسمة . . وهناك الكثير جداً من الأمثلة يمكن ايراده حول الممالك والدول التي لم تنل حظها حتى الآن من البحث الأثري- فهناك مناطق عديدة من أفريقيا المدارية شهدت تطوراً مضطرداً للمدن في اتجاه المدينة وفكرة الدولة، من تلك المناطق، غرب أفريقيا على طول الامتداد الجنوبي للصحراء، غابات أفريقيا الغربية في المنطقة الغربية لأدنى نهر النيجر، في النيل الأوسط في السودان، ومرتفعات أثيوبيا، المراكز الحضرية على الساحل الشرقي لأفريقيا، في هضبة زعباوي، حول أدنى حوض الكنغو وحول بحيرة فكتوريا.

بالاضافة الى كونها أماكن للتبادل التجاري، ومراكز لنشر الاسلام، كانت المدن السواحيلية لأفريقيا الشرقية، غالباً، وحدات ادارية وعواصم لدول صغيرة تحكمها أسر محلية مسلمة، وتظل «كيلوة Kilwa» أفضل مثال لذلك، فقد كانت مدينة مشهورة تماماً كمركز اداري ومقر لأسرة حاكمة، ويعتقد أن هذه الأسرة كانت فارسية لاأفريقية جاءت من شيراز كما ذكر عنها كتاب الحوليات وهنا يمكن أن نتساءل عن الأصل الحقيقي للطبقة الحاكمة في المدن السواحيلية التي كانت تشكل مجموعة اجتماعية ثرية اسلامية الطابع، ويتوقف على الإجابة عن هذا السؤال الى حد كبير، الحكم الذي يمكن أن نصدره على الحضارة السواحيلية من حيث ما اذا كنا نعتبرها حضارة أفريقية أو على النقيض حضارة تستمد أصولها من خارج أفريقيا.

انتشار صناعة الحديد في أفريقيا

إن دراسة عصر الحديد في أفريقيا مازالت فرعاً حديثاً من علم الآثار، ومازال الدراسات في أطوارها المبكرة جداً، كما أن الأثاريين المشتغلين بهذا الجانب قليلون جداً إذ لايعتدى العاملون منهم في كل القارة عددهم في قطر أوربي واحد. فلابد إذن من توجيه الاهتمام لدراسة هذه الفترة المهمة من تاريخ القارة العناية بخلق جيل مدرب من الأثاريين لتحقيق نتائج متقدمة في هذا الفرع. فإذا كان علم الآثار في الدراسات الأوربية أو في الشرق الأدنى يتعامل مع مجتمعات قد تباعد المدى الزمني بين ماضيها وحاضرها، فإنه في أفريقيا يجد الباحث أن هذا الفاصل الزمني قد يتلاشى في بعض الأحيان، اذ مازالت بعض المجتمعات الأفريقية تحتفظ حتى الآن ببعض ثقافتها القديمة في اطار معاصر الأمر الذي يتطلب لدراستها معرفة بلغاتها، عاداتها الشفاهية «التواتر الشفاهي» أنماط حياتها الاجتماعية، وبعد كل هذا فإن الدليل الأثري يمكنه أن يضيف الكثير حول التاريخ الأفريقي في مختلف جوانبه فهذا التاريخ بحاجة الى اسهامات المؤرخين، اللغويين، علماء الأجناس، مؤرخي الفنون، كل هؤلاء عليهم بجانب الأثاري توجيه البحث بصورة صحيحة لفهم صورة التاريخ الأفريقي خاصة في فترات الحديد في أفريقيا.

فقد شهدت أفريقيا عصر البرونز في شمالها في منطقة حوض المتوسط منذ نهاية الألف الثانية قبل الميلاد وبداية الألف الأولي ق. م. وقد كان للمغرب موارد طبيعية قليلة من النحاس والصفيح وقد كان البرونز نادراً ويستجلب من خارج المنطقة، ولكن استخدام الأسلحة البرونزية كان معروفاً. كما أن فخار عصر البرونز عثر عليه في مواقع في المغرب والجزائر.

أما الحديد فقد ظهر في أفريقيا متأخراً بعض الشيء، فقد استوردته مصر حوالي ١٣٠٠ ق. م. إلا أنه كان نادراً فيها الى أن جاء الآشوريون في القرن السابع ق. م. ولم تعرف صناعته واستخلاصه من المادة الخام قبل عهد الأسرة الخامسة والعشرين (٧١٢-٦٦٣ ق. م) ومنذ القرن الثالث قبل الميلاد

صار الحديد بديلاً للبرونز وبدأ يدخل في الاستخدام اليومي، وبطول وادي النيل، فإن أول مدفن ملكي يحوي أدوات من الحديد بدلاً عن البرونز، هو مدفن الملك النوبي حريسيوتف (٤٠٠-٣٧٠ ق.م) ومن هنا نستطيع وضع البداية الحقيقية لبداية أعمال الحديد في النوبة عند القرن الرابع قبل الميلاد، وقد وصل الى نيجيريا(Taruga and Nock culture) حوالي القرن الثالث أو الثاني قبل الميلاد ويعتقد أنه وصل اليها من الشمال عن طريق الليبيين الذين كانت لهم علاقات لاحقة مع الرومان، أو من الشرق من مروي عن طريق رعاة السافنا فيها ولانملك دليلاً من منطقة غرب أفريقيا أقدم من ذلك.

خاتمة

إن تحويل الشعوب الى أمة خلاقة يستلزم ايجاد مناخ اجتماعي سليم يعمل على تنشئة المواطن تنشئة تغرس في قلبه الاعتزاز بالانتماء الى الوطن، وهذا لا يتولد إلا من خلال تربية منزلية ومؤسسة هادفة تقوم بها عائلة متماسكة ومدارس تعرف ماذا يجب عليها أن تقدم بجانب المناهج التعليمية، فيدرك النشىء منذ نعومة أظفارهم أمجاد بلادهم في ميادين الحياة، تعلمهم أن الانسان لايناضل إلا لأجل مايجب، ولايجب إلا كل مايستحق المحبة والاحترام، فكيف نطلب من مواطن أن يحب وطنه وهو يجهل تاريخه ولايشعر في كنفه بالطمأنينة والعادة والاستقرار، وكيف ينام اذا لم ينم الجيران وكلهم أبناء عمومته وخؤلته يقاسمونه اللقمة ويدافعون عنه حتى الموت.

لأجل ذلك لابد أن نعمل على نشر التاريخ الأفريقي على نطاق عام وبلغات عديدة، على أن يكون أساساً لاعداد كتب للأطفال وكتب مدرسية وبرامج اعلامية تمكن الناشئة والتلاميذ والطلاب والكبار في أفريقيا وغيرها أن يكونوا صورة أفضل عن ماض القارة الأفريقية، وعن العوامل التي تفسر هذا الماضي، وأن يتوصلوا الى فهم أصدق لتراثها الثقافي ولإسهامها في التقدم العام للإنسانية، ذلك الاسهام الذي قدمته القارة عبر عصورها القديمة وحتى القرن الذي نقف على أعتابه.. كل ذلك يكون الخلفية التاريخية التي لابد أن يكون وليدها الشرعي تأكيد التلاحم بين أمم القارة الأفريقية وشعوبها المختلفة.

مفهوم الذات لدى الأفريقي (**)

د. عبد الباقي دفع الله أحمد

تمهيد:

تعتبر قارة أفريقيا من أكثر القارات تنوعاً من حيث السكان الذين يتفاوتون ما بين أكثر سكان العالم طولاً عند الواتوتسي (بورندي) وأقصرهم ممثلين في أقزام الكنغو (زائير) كذلك ضمت سلالات الأرض جميعاً من الزنجي إلى القوقازي وحتى المغولي الصيني تظهر ملامحه في

(*) - د. عبد الباقي دفع الله أحمد: باحث من القطر السوداني الشقيق.

(**) - دراسة قدمت في مؤتمر الحضارة الأفريقية على اعتاب القرن الحادي والعشرين، جامعة الخرطوم. السودان.

جزيرة ملاقاسي. وزاد من التنويع العرقي دخول الأوروبيين والآسيويين واستيطانهم في شرقها وجنوبها. (محمد عبد الغني، ١٩٨٠).

و أفريقيا كما نعلم جميعاً من أكثر القارات تفتتاً من الناحية السياسية، إذ تضم نحو خمسين وحدة سياسية لا يعادلها في ذلك قارة من قارات العالم.

كذلك تعتبر أفريقيا من أكثر القارات التي غطاها الاستعمار وآخر قارة انكشف عنها، و أصبحت اليوم ساحة تتنافس عليها مختلف أنواع الاستعمار، و هو ما نلاحظه بوضوح في مناطق التوتر التي يغلب عليها التنافر العنصري.

و إذا كان اهتمام العالم بأفريقيا يزداد ويطرد فينشئ لها المعاهد المتخصصة و الدراسات التفصيلية، فنعتقد أننا ملزمون قبل غيرنا بتركيز الاهتمام المؤسس بكل جوانب القارة وأهمها الإنسان حتى نكون على علم بما يدور حولنا خاصة و أن معظم المعلومات عن أفريقيا يملكها غير أبناء أفريقيا.

كانت الفترة الممتدة مابين القرنين السادس عشر و الثامن عشر خصوصاً قد تميزت بقمع و قهر وحشيين للشعوب الأفريقية من طرف الأوربيين الذين أرادوا الحصول على الرقيق و الذهب.

و قد أوضح(أحمد إبراهيم، ١٩٨٧) أن الرق و ممارسته البشعة من قبل الأوربيين أثناء تلك الفترة التي دامت أربعة قرون، قد هدم مقومات حضارات القارة الأفريقية و بالطبع الإنسان و منعها من التطور الطبيعي على أسس أفريقية. فكل الحضارات و الثقافات التي نشأت و تفاعلت و نتجت عنها ممالك غانا و مالي و الفونج و سنغاي و الهوسا و برنو و كانو و دارفور و دارصليح و تقلي و ممالك الطراز الإسلامي على الساحل الشرقي لأفريقيا، انهارت و اندثرت معظمها من أساسه نتيجة هذه التحولات الجذرية التي نتجت عن تجارة الأوربيين في الرق الأفريقي وخاصة في غربه.

يلاحظ من السرد السابق أن هناك تحولاً كبيراً لإنسان القارة الأفريقية، إذ غزته أعراق مختلفة تختلف ألسنتها و معتقداتها الدينية و عاداتها و تقاليدها و هوايتها و هي فوق كل ذلك. تتسم بالتفوق بحكم السلطان و القسوة التي مارسها الأبيض تجاه السكان الأصليين للقارة، مما يعني تخلي مؤسسات التنشئة التقليدية عن كثير من ارثها التربوي و الحضاري و الدخول في ثقافة تنشئة أخرى و بالتالي إنسان مغاير عن إنسان ما قبل الاستعمار.

تركز هذه الدراسة على مفهوم الذات للأفارقة وذلك لأهمية هذا العامل في دراسة التوافق النفسي و الشخصية الإنسانية و في تحديد سلوك الشخص الأفريقي و توجيهه. و بما أن غالبية سكان القارة من السود الذين تعرضوا لتغييب طويل لوعيهم بالذات، و تعرضوا لأنواع مختلفة من التعامل من حيث بيع الأفريقي نفسه، أو استغلال موارده دون مساسه، أو محاولة تغريبه ثقافياً، فإن هذه الدراسة تفترض بأن الأفارقة ما زالوا يتأثرون بما تعرضوا له أثناء سنوات الاستعمار.

فقد أوضح كاتز(katz، ١٩٩٣م) أن بناء مفهوم الذات يختلف بين الثقافتين الأوروبية من ناحية و الأفريقية و الآسيوية من ناحية أخرى. حيث تعتبر الثقافة الأوروبية أن الذات لدى أي عضو في مجتمعها مستقلة عن بقية أفراد المجموعة، بينما ترى الثقافتين الأفريقية و الآسيوية أن الذات جزء من المجموعة. و بالتالي تعمل كل ثقافة على تدعيم الطريقة التي تؤمن بها في بناء الذات من خلال مؤسسات التنشئة المختلفة. ومن هنا يرى الباحثون انتقال آثار الاستعمار من الأجداد إلى الأحفاد، و بالتالي بقاء المفاهيم التي تركها المستعمر عن الإفريقيين في أفريقيا حتى اليوم، خاصة الأقطار التي مارس فيها تجارة الرقيق.

أوضحت دراسة دوقلاس(١٩٧٩) أن لون البشرة(الأبيض و الأسود) يتضمن دلالات متناقضة، فارتبط اللون الأسود بالشيطان و السوء، كما ارتبط الأبيض بالنقاء و الطهر، وقد ساعد ذلك على تحديد

شكل الاتجاه النفسي نحو الأفرادالسود من قبل الآخرين و بالتالي مفهوم الأسود عن نفسه، و ما يرى أن الآخرين يحملونه عنه.

يمضي دوقلاس(١٩٧٩) في نتائجه بالقول إنّ الأطفال السود يفضلون خصائص البشرة البيضاء مقارنة بالسوداء. أما دراسة ويبد(١٩٩٦) التي أجرتها حول علاقة لون البشرة بمفهوم الذات و الجاذبية الجنسية، لدى(٩١) من الأمريكيات ذات الأصل الأفريقي، فقد أوضحت النتائج أن الأفريقيات فاتحات البشرة لديهن تقديراً عالياً من حيث مفهوم الذات و الجاذبية الجنسية مقارنة بالمجموعة التي لديها بشرة أكثر سواداً.

وقياساً على هذا المفهوم فيتوقع أن يكون مفهوم الذات لدى الأفارقة سلبياً، إذ أن الجسم يعتبر عاملاً أساسياً في تكوين الشخصية. و إذا نظرنا للشخصية كاستجابة لردود فعل الآخرين و بالتحديد ردود فعل الرجل الأبيض- فالاستجابة هنا- إحساس بالدونية بسبب اللون- وكذلك إذا نظرنا لها كمؤثر فنجد أن تأثيرها في وسط الأبيض المستعمر تأثير سلبي إذ أنها شخصية مستعبدة من حيث الإرادة و منبوذة من حيث اللون.

وهي أي الشخصية- وهنا نعني شخصية الأفريقي- إن تعاملنا معها كمتغير وسيط يتوسط بين الميزات الثقافية الوافدة و التراثية نجد كما ذكرنا في البداية أنها قد تختلف في إرثها الحضاري و الثقافي و تبنت مفاهيم الثقافة المستعمرة وهذا يعكس نظرة سالبة تجاه الذات الثقافية التي تسهم في تكوين الشخصيةفي كل جوانبها ومن خلال العلاقة (المستعمروالمستعمر) و توزيع نسبة القوى المختلفة، حيث نجد أن مفهوم الذات الذي يحدده الأبيض يحظى بكل أنواع التعزيزات و التي تحولت لإدارة البيض بدلاً من الأسرة و المدرسة و المجتمع و أدوات الثقافة و الإعلام من إذاعة و صحافة و تلفزيون و مسرح و كنائس أو مساجد و نشاط سياسي و اجتماعي يرتكز حول الهدف الوطني و يرتبط بالثقافة الأفريقية. و أصبح التحلل من الأفريقية طريقاً للحصول على الحاجات العلمية و الاجتماعية و السياسية و العملية إلخ

. . . مما جعل التمثيل بمفهوم الذات الذي كونه الغربي للدلالة على التحضر و الفاعلية و الاستنارة أمر شديد الجاذبية و من الضروريات الحياتية .

و هذا يشير إلى أن الاستعمار عند دخوله و حتى يوطد دعائمه كان عليه أن يقضي على مفهوم الذات المدرك لدى الأفريقي لأنه يمثل عنصر التجذر الثقافي و الحضاري و الاجتماعي و يمثل الشعور بالعزة و الكبرياء و رمز الكرامة القومية Symbol of national dignity فأراد أن يحل محله إرادات جديدة لطبيعة القدرات المطلوبة و طبيعة الاتجاهات و الميول و القيم و الأنشطة و التي بدورها تنصب في حماية النظام الاستعماري بتشريعاته المختلفة .

إذن كان مفهوم الذات المدرك هو المستهدف الأول و الذي دعا بعض المثقفين الأفارقة مثل " سينجور " لكتابة العودة إلى الجذور .

فأصبح يغلب على مفهوم الذات للأفريقي - مفهوم الذات الاستعماري " الاجتماعي " و هو إدراك أو كيفية إدراك المستعمر له . بالاضافة إلى أن المستعمر قد استهدف أيضاً مفهوم الذات المثالي لدى الأفريقي و الذي يرتبط بطموحه و آماله و أهدافه فيرتبط كل ذلك بتحقيق السياسات الاستعمارية و برامجها المختلفة فأصبح مفهوم الذات المثالي لدى الأفريقي المثال لدى المستعمر .

" و المثال " لدى المستعمر ترتب عنه مشكلات نفسية عديدة لدى الأفريقي منها :

١- التذويب أو التذويب الكامل للمدرك الأفريقي في الثقافة الاستعمارية و ما يؤدي إليه من تناقض و طمس لبؤرة الإحساس بالذات و الأمن و الكينونة و الاستقلالية .

٢- فرض القيود الثقافية و السياسية التي تجعل الأفريقي محكوماً بإدراكه لعدم القدرة على التحكم فيما حوله و بالتالي الإحساس الواقعي بالعجز و الاستسلام لما لا يرغب Learned Helplessness

٣- عدم إتاحة الفرصة للتعبير عن الغضب و الأشواق و العواطف الوطنية مما يؤدي للكبت ومضاعفاته.

٤- عدم القدرة على رعاية الأطفال و الزوجة و ما تخلفه من شعور بالدونية و العجز.

٥- العطالة.

٦- الإحساس بعدم الاستمرارية و التواصل. (Sense of discontinuity)

وهو ما يكون بالإضافة لهذه الاحساسات الانفعاليةمصدر استثارة مستمر للجهاز الغدي عصبي مما يسبب شعور الألم المزمن Chronic pain و الناتج عن فقدان الدعم الثقافي- و الانفصال عن الثقافة الأم و التعرف الدائم لمتغيرات منفرة أخرى مثل الفقر و الجهل و التفرقة العنصرية و العمل الشاق و المستقبل المجهول.

فالخبرات التي تعوض لها الأفريقي بالإضافة لتاريخه و تراثه هي مصدر تكوينه لمفهومه عن ذاته. و تختلف خبرات الأفريقي حسب(موقعه- شرق- وسط- غرب) أفريقيا. وذلك لتأثير الخبرات الاستعمارية الجديدة على التركيب و الأنظمةالنفسية و الاجتماعية التي كانت ثابتة لدى الأفريقي و التي كانت تميزه من غيره من القوميات و ترسخ أساليب توافقه لبيئته مستجيبةفي ذلك للمعتقدات الأفريقية و الفلكلور و التراث الأفريقي و القواعد و المعايير المختلفة التي إما امتصها الأفريقي عن طريق التنشئة -in ternalization و إما عن طريق المؤسسات الوطنية القائمة في شكل قوانين تحمي وحدة النسيج الاجتماعي و الثقافي و الفكري.

فالتزويت Culteralization أو الـ assimilation- يخلق شرخاً في وحدة شخصية الأفريقي و ثبات خصائصها و استمراريتها و ينعكس ذلك في مفهوم الذات بأبعاده و عناصره الثلاثة: المدرك و الاجتماعي و المثالي.

يرى الباحثون أن مفهوم الذات يتم تعلمه من خلال الاحتكاك

بالآخرين، و قد تعرض السود خلال تاريخهم لمعاملات قاسية من المستعمر كان ثمرتها تحديد مفهوم الذات للأسود بواسطة الأبيض، و كل من يحاول الخروج عن هذه المنظومة يتعرض لأشد أنواع التنكيل و التعذيب و ربما القتل و ذلك حتى الخضوع لمفهوم الذات الذي حدده الأبيض. حيث يثيب السود الذين يقبلون بهذا التعريف و يسميهم بالعبيد الجيدين، كما أنه لا توجد أسس موضوعية لهذا التقييم إلا الانصياع التام لرغبات "الماستر" و التقلب مع أهوائه و نزواته.

أما اليوم فبالرغم من تغير وجه الاستعمار، فإننا طورنا مفهوماً للذات يختلف عن المفاهيم التي كونها أسلافنا عن أنفسهم أثناء و بعيد الاسترقاق. إلا أن قدراً كبيراً من المتغيرات المكونة لمفهوم الذات تنتقل من جيل إلى آخر.

١- الأفريقي:

يقتصر مفهوم الافريقي في هذه الدراسة على مجموعة الطلاب الذكور الذين يتلقون تعليماً في جامعة أفريقيا العالمية بالخرطوم.

٢- مفهوم الذات:

الذات هي جوهر الشخصية وهو حجر الزاوية و هو الذي ينظم السلوك، أو هو مجموعة التصورات المدركة التي يكونها الفرد عن نفسه نتيجة لاحتكاكه مع البيئة بكافة مكوناتها. وهناك عدة تعاريف لمفهوم الذات منها:

عرفه(حسين، ١٩٨٥) بأنه عبارة عن مجموعة الأفكار و المشاعر والمعتقدات التي يكونها الفرد عن نفسه، أو الكيفية التى يدرك بها الفرد نفسه.

أما حسين(١٩٨٧) فقد عرفه بأنه مفهوم افتراضي يتضمن مجموعة الآراء و الأفكار و المشاعر و الاتجاهات التي يكونها الفرد عن نفسه وتعبر عن خصائصه الجسمية و العقلية و الشخصية و الاجتماعية.

تتمثل مشكلة هذه الدراسة في معرفة السمة العامة المميزة لمفهوم الذات لدى الأفارقة، و ذلك من خلال دراسة عينة من طلاب جامعة أفريقيا العالمية الذين يمثلون شرق ووسط وغرب القارة الأفريقية، وبعبارة أخرى حاولت الدراسة الإجابة على الأسئلة التالية:

١- ما هي السمة العامة المميزة لمفهوم الذات لدى الأفارقة.

٢- هل يختلف مفهوم الذات لدى الأفارقة باختلاف المواقع الجغرافية(شرق ووسط وغرب).

٣- هل توجد فروق دالة في مفهوم الذات لدى الأفارقة باختلاف جنس المستعمر(إنجليز-فرنسيون).

تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها محاولة للكشف عن بعض نواحي المظاهر السلبية لمفهوم الذات لدى الأفارقة الذين يمثلون (١٤) دولة أفريقية. ذلك أن معرفة هذه المظاهر والمشاعر تساعد على التخطيط لبناء برامج إرشادية تتبناها الجهات ذات الاهتمام في منظمة الوحدة الأفريقية أو المنظمات الإقليمية، كما أنها تفيد في مساعدتهم على التوافق السليم.

أهداف الدراسة:

١- معرفة السمة العامة المميزة لمفهوم الذات الأفريقية.

٢- تحديد علاقة المظاهر السلبية لمفهوم الذات بالمنظمة الجغرافية التي يعيش فيها الأفريقي(غرب ووسط وشرق).

٣- تحديد علاقة نوع الاستعمار(فرنسي- بريطاني) بمفهوم الذات.

يقتصر هذا البحث على:

١- من حيث أفراد العينة: على طلاب جامعة أفريقيا العالمية الذين يدينون بالإسلام و يتحدثون باللغة العربية.

٢- من حيث الجغرافي : اشتملت العينة على مجموعة أفراد يمثلون (١٤) دولة أفريقية يمثلون كل الدول الأفريقية التي لديها طلاب بالجامعة، وقد تم تقسيمها جغرافياً إلى ثلاث مجموعات (غرب ووسط وشرق أفريقيا).

٣- من حيث الزمان : امتدت فترة الدراسة لمدة شهر كامل وهو شهر نوفمبر ١٩٩٩.

٤- من حيث النوع : اشتملت العينة على الذكور فقط وذلك لقلة الإناث.

فروض الدراسة:

١- يتميز الأفارقة بمفهوم ذات سلبي.

٢- يختلف مفهوم الذات باختلاف المنطقة الأفريقية "شرق ووسط وغرب".

٣- توجد علاقة دالة بين جنسية المستعمر (فرنسي- إنجليزي) ومفهوم الذات لدى الأفريقي.

منهجية الدراسة:

١- مجتمع الدراسة : يتكون مجتمع الدراسة من طلاب جامعة أفريقيا الذين يمثلون كليات (التربية- القانون- و العلوم- الحاسب الآلي) و يحتوي مجتمع الدراسة على (١٤) وحدة سياسية يمثلون مجمل الطلاب الأفارقة.

٢- عينة الدراسة : اشتملت عينة الدراسة على (١٠٠) طالب من طلاب جامعة أفريقيا العالمية، وقد تم اختيارهم باستخدام أسلوب الاختيار

الطبقي العشوائي البسيط ، و هم يمثلون دول : السودان- إرتيريا- جيبوتي- الصومال(الشرق)، و الكاميرون- نيجيريا و النيجر و غامبيا و غينيا وبوركينافاسو(الغرب)، و كينيا و تشاد و تنزانيا و جزر القمر(الوسط) و قد تراوحت أعمار أفراد العينة بين(١٩- ٢٠ عاماً). و الجدول التالي يوضح المعلومات الأولية لأفراد العينة :

جدول(١): يوضح مجموعات الدول التي تمثل أفراد العينة :

الجهة	أسماء الدول السودان-	عدد أفراد العينة	النسبة
الشرق	إريتريا- جيبوتي- الصومال	٤٠	٪٤٠
الوسط	كينيا- تشاد- تنزانيا- جزر القمر	٣١	٪٣١
الغرب	الكاميرون- نيجيريا- النيجر- غامبيا- غينيا- بوركينافاسو	٢٩	٪٢٩

جدول(٢):يوضح مجموعات الدول على حسب جنس الاستعمار:

جنسية الاستعمار	أسماء الدول	عدد أفراد العينة	النسبة
إنجليزي	السودان-نيجيريا- تنزانيا- كينيا- الصومال	٣٩	٪٣٩
فرنسي	بوركينافاسو- غامبيا- النيجر- الكاميرون- تشاد- جيبوتي- غينيا	٣١	٪٣١

أدوات الدراسة:

استخدم الباحثون استمارة مكونة من قسمين:

١- المعلومات الأولية:

تشتمل على أسئلة حول جنسية الطالب، و الكلية التي يدرس فيها الطالب، و العمر.

٢- اختبار مفهوم الذات للكبار:

اختار الباحثون المقياس الذي أعده محمد عماد إسماعيل(١٩٨٦م) الذي صمم على حسب البيئة المصرية. يتكون المقياس في صورته الأساسية من(٨٠ سؤالاً)، وقد استخدم الباحثون بعد مفهوم الذات الواقعي فقط وذلك لارتباطه بموضوع الدراسة. يتكون هذا المقياس من ثمانين سؤالاً، وبعد إجراء عملية صدق البناء الداخلي للبنود تم حذف(١٠) بنود لضعف ارتباطها بالمجموع الكلي لبنود المقياس، ومن ثم اختار الباحثون طريقة التجزئة النصفية لحساب ثبات المقياس وتمثل في استخراج معامل الارتباط بين البنود الفردية(٣٥) والبنود الزوجية(٣٥) وقد بلغت قيمة معامل الثبات لمقياس مفهوم الذات(٠,٨٤٣٩)أما الصدق الذاتي فقد تم حسابه عن طريق إيجاد الجذر التربيعي لمعامل الثبات الذي بلغ(٠,٩١٨٦) مما يعني أن هذه الأداة جيدة لقياس مفهوم الذات وسط عينة الدراسة التي تتكون من(١٤)وحدة سياسية.

تم إدخال كل بيانات الدراسة إلى ذاكرة الحاسب واستخدمت الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) Statistical Package For social sciences بهدف إجراء التحليلات اللازمة. واستخدمت الاختبارات الاحصائية التالية:

١ - اختبار(ت) للمجموعة الواحدة لمعرفة مفهوم الذات لكل منطقة جغرافية وللمجموعة ككل.

٢ - اختبار تحليل التباين الأحادي للإجابة عن الفروق في مفهوم الذات للمجموعات الجغرافية الثلاث.

٣ - معامل الارتباط الثنائي الأصيل للإجابة عن علاقة مفهوم الذات بجنسية المستعمر (إنجليزي - فرنسي).

نتائج الدراسة:

للإجابة عن الفرضية الأولى التي تنص على اتسام مفهوم الذات للأفارقة بالسلبية فقد استخدم الباحثون اختبار (ت) للمجموعة الواحدة، وقد نتج عن ذلك الجدول التالي:

جدول رقم (٤) يوضح نتيجة اختبار (ت) للمجموعة الواحدة لتوضيح السمة العامة لمفهوم الذات:

المجموعة	الوسيط النظري	الوسيط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت)	درجة الحرية	الاستنتاج
١- شرق أفريقيا	٢١٠	٢٧٣,٦	٢٤,٦	١,٨١	٣٨	مفهوم ذات إيجابي
٢- غرب أفريقيا	٢١٠	٢٥٥,٧	٢٨,١٤	٨,٤٧	٢٧	مفهوم ذات إيجابي
٣- وسط أفريقيا	٢١٠	٢٧٢,٤	٢٥,٥	١٣,٣	٢٩	مفهوم ذات إيجابي
الكل	٢١٠	٢٦٨,٢	٢٦,٨	١,٥٦ ٢	٩٨	مفهوم ذات إيجابي

ولدراسة الفرض الثاني الذي ينص على أن مفهوم الذات يختلف باختلاف المنطقة الجغرافية: استخدم الباحثون اختبار تحليل التباين الأحادي لمعرفة الفروق في مفهوم الذات حسب المنطقة الجغرافية، وقد أظهرت نتائج التحليل البيانات التالية.

جدول رقم(٥) يوضح نتيجة تحليل التباين الأحادي لمعرفة الفروق في مفهوم الذات حسب المنطقة الجغرافية:

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة (ف)	القيمة الاحتمالية	الاستنتاج
بين المجموعات	٢	٦٠٩٧,٠١	٣٠٤٨,٥٠	٤,٥٢	٠,٠١٣٢	توجد فروق دالة بين متوسط المجموعات في مفهوم الذات
داخل المجموعات	٩٦	٦٤٦٣٦,٠	٦٧٣,٢٩			
الكل	٩٨	٧٠٧٣٣,١١				

ولمعرفة أين تكمن الفروق بين المجموعات في مفهوم الذات، استخدم الباحثون اختبار توكي للتحليل البعدي وأوضح أن الفروقات توجد بين مجموعة الغرب(متوسط=٢٥٥,٧) والشرق (متوسط= ٢٧٣,٦) من ناحية، وبين الغرب(متوسط= ٢٥٥,٧) والوسط(متوسط= ٢٧٢,٤) من ناحية أخرى، مما يعني أن الغرب أقل تقديراً لذاته مقارنة بالمجموعتين الأخرين.

أما فيما يتعلق بالفرض الثالث الذي ينص على وجود علاقة دالة على جنسية المستعمر(إنجليزي - فرنسي)، فقد أوضحت نتائج التحليل الآتي:

المجموعات	عدد الحالات	المتوسط	الانحراف المعياري	درجة الحرية	معامل الارتباط	الاستنتاج
الاستعمار الانجليزي	٥١	٢٦٥,٩	٢٦,٦	٨١	٠,٠٢٩٢	لا توجد علاقة
الاستعمار الفرنسي	٣٢	٢٦٤,٣				

المناقشة:

فيما يتعلق بمفهوم الذات لدى الأفارقة افترضت الدراسة :

١ - يتميز الأفارقة بمفهوم ذات سلبي .

٢ - يختلف مفهوم الذات باختلاف المنطقة الأفريقية شرق-وسط-وغرب .

٣ - توجد علاقة دالة بين جنسية المستعمر (إنجليزي-فرنسي) .

وقد أسفرت نتائج الدراسة عن وجود مفهوم ذات إيجابي لكل أفراد العينة التي تمت دراستها ولا توجد أي علاقة بين جنسية الاستعمار (فرنسي-إنجليزي) وبين مفهوم الذات لدى الأفارقة ، بينما وجدت فروق دالة داخل المجموعات حسب الموقع الجغرافي .

وقد كانت مجموعة طلاب غرب أفريقيا "الكاميرون ، نيجريا ، النيجر ، غامبيا ، كينيا ، وبوركينافاسو" أكثر انخفاضاً في مفهوم الذات مقارنة بالمجموعتين الأخريين (شرق ووسط أفريقيا) .

مفهوم الذات الإيجابي لدى أفراد العينة وعدم وجود علاقة بين مفهوم الذات ونوع الاستعمار كان من المتوقع أن تسفر نتائج الدراسة على مفهوم ذات سالب لدى أفراد العينة . وقد بني هذا التوقع على أدبيات نظرية مفهوم الذات التي ذهبت إلى أن من أهم مصادر بناء هذا المفهوم هي الخبرات الأسرية والذاتية والاجتماعية والتعليمية والثقافية والاقتصادية والصحية التي يمر بها الفرد فتسهم في تكوين تصور مفهوم الفرد عن ذاته ويحدد كيفية إدراكه لخصائصه الجسمية والنفسية والخلقية ولقدراته العقلية والاجتماعية والعملية . كما يحدد مفهومه الاجتماعي والذي ينتج عن تصوره لكيفية إدراك الآخرين له ، بالاضافة لمفهوم ذاته المثالي والذي يكشف عن طموحاته وآماله وأهدافه المستقبلية .

وكما وضحنا سابقاً فإن الاستعمار الفرنسي والإنجليزي مثلا وجوداً

ثقافياً واجتماعياً بديلاً للثقافة الأفريقية وحاولا أن يسخرا الإنسان الإفريقي لخدمة أهدافهما ومصالحهما لعزله عن مصادر الثقافة الأفريقية وأصولها الفلسفية ومصادرها الطبيعية مصادر الدعم والحماية التي توفرها الثقافة لأفرادها. كما أفقداه الشعور بالانتماء والأمان والهوية وأضعفا قدراته على التوافق والمقاومة للوضع الجديد فأصبح نهباً للشعور بالعزلة alienation والوحدة، وعرضة للجهل والفقر والتفكك الأسري والاجتماعي وضغوط التفرقة العنصرية وانخفاض القيمة الذاتية والشعور بالعجز والحرمان الذي يتعرض له السود في ثقافة البيض والذي يتمثل في قلة البدائل ومحدودية الفرص في العمل وفي المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية وبالتالي عدم الرضا المهني وانخفاض الروح المعنوية Demoralization

وعدم القدرة على تحقيق الأهداف المرغوبة وعدم إيجاد زمن ووضع كل لمفهوم الراحة وفقدان عناصر التكافل الاجتماعي والمركز الضعيف في ترتيب القوى.

ولأن هذه الخبرات الاجتماعية والثقافية والنفسية والعملية تؤثر على أنظمة الفرد المعرفية والادراكية رأينا احتمال تأثيرها على إدراك الأفريقي لنفسه ولبيئته ومستقبله وبالتالي لتكوينه لمفهوم ذات سالب عن نفسه.

وقد أكد جود Good ١٩٨٥ ماذهبنا إليه - في دراساته العبر ثقافيةStudies Cross cultural التي أشار فيها إلى أن طمس هوية الفرد واحتياجات جذوره الثقافية تؤدي إلى الشعور بالخواء والفراغ Emptiness وإن الخواء والفراغ في عوامل الإحساس بفقدان القيمة وورودالفعل السلبية، وإن كل ذلك يعتبر مصدراً هاماً من مصادر الشعور بمفهوم الذات.

ولاشك إن الاستعمار رسخ إحساس المستعمر بالضعف وبفقدان القدرة على التحكم في المصير وفقدان الهوية والقيمة في الحياة وعدم وضوح الرؤية في علاقات الفرد العامة والخاصة وإضعاف الرباط الأسري والاجتماعي وفقدان الاتجاه ذلك بافتقاده للقيم والمعايير التي كانت تشكل دوافعاً لسلوك

الفرد وغايات لسلوكه مما حدا بأحد مثقفي القارة وقادتها " ليبولد سنجور " كما أسلفنا عن أهمية العودة إلى الجذور بإعادة الهوية والحيوية للقارة والسؤال الذي يطرح نفسه هو :

إذن لماذا أسفرت هذه النتائج عن مفهوم ذات إيجابي مع أنّ كل الموجهات النظرية كانت تؤكد نظرة الأفريقي السالبة لقدراته وفعاليته ولمستقبله ولانحطاط قدره بين الشعوب والأمم؟ خاصة وانه قد فقد الاعتقاد الجازم بأنه في قدرته أن يكون ما يريد ان يكونه وافتقد في تاريخه أثناء حقبة الاستعمار الغربي أن يحقق مايريد، وقد أفهمه المستعمر ألا يتعدى طموحه حدود طبيعته السوداء المتدنية التي ينتمي إليها!

ولتفسير هذه النتيجة نذكر أولاً :

- إن كل عينة الدراسة من الطلاب المسلمين. ونرى أن متغير الإسلام يمكن أن يكون العامل الحاسم في مقابل الخبرات الاستعمارية في تكوين مفهوم ذات إيجابي.

فالذات تتصف بالمرونة والقدرة على التغيير وفقاً للتجارب التي يمر بها الفرد(خليل ١٩٩٩).

ويورد سمس ١٩٩٤ Sims دراسات تثبت أن الصحة النفسية للفرد - ومنها مفهوم الذات الإيجابي - تتأثر بالمشاركة في الأنشطة الدينية والاجتماعية الداعمة وفي العبادات، وإن النشاط الديني يحمي الفرد من تأثير الضغوط. وهذا يؤكد ماذهب إليه كارل(١٩٧٧) وجرانكل المذكوران في عبد المجيد(١٩٩٧) من أن الجوانب الإيجابية تدخل الهدوء في النفس فتمتد قدرات الفرد إلى تحمل الضغوط، وعلى إحساسه بالمعنى.

فالثقافة الإسلامية إذن يمكن أن تفسر نظرة أفراد العينة الإيجابية لذواتهم رغم مامروا به من خبرات مؤلمة ترسخ الإحساس بعدم الكرامة والدونية. وقد أكد أرجابل(١٩٩٣) إن للتدين أهمية إيجابية على حياة الفرد

وإن الالتزام الديني Commitment يجعل الملتزم أكثر اعتقاداً في أهمية وحقيقة قيمته وذاته وعمله ويجعله أكثر معرفة بغاية حياته وإن مكرم على سائر المخلوقات مما يكون لديه إحساساً بالاتجاه والتحكم Control والشعور بالرضا-وإن الملتزم يكون بالتالي أكثر قدرة على مواجهة الشدائد وتفسيرها على الوجه الحسن. وأكثر احتمالاً لتكوين مفهوم إيجابي عن ذاته تحت أقسى الظروف وأشدها حدة كتلك التي واجهها أفراد العينة. فالتدين يعطي الفرد الشعور بالانتماء لأخيه في أي مكان ويمده بالأمل والرجاء وحسن الظن في تحقق أهدافه فيقضي على الشعور بالوحدة والعزلة واليأس وعدم القدرة على التحكم كما يدفعه للعمل والبناء والتعمير.

ويرى الباحثون ضرورة دراسة عينة ضابطة أو عينة من غير المتعلمين أو اللادينيين حتى يمكن عزل تأثير هذا المتغير والتنبؤ بسببيته أو علاقته بتكوين الذات الإيجابي.

ثانياً:

قد يكون لعامل التعليم أثر في تكوين المفهوم الإيجابي للذات لدى أفراد العينة لأن كل أفراد العينة من طلاب الجامعة (جامعة أفريقيا). وكما يوضح جود (Good ١٩٨٥).

أن تأثير الضغوط يكون أكثر وسط الطبقات الاجتماعية والاقتصادية الدنيا وذوي التعليم المتدني والذين يعانون الفشل الأكاديمي المتمثل في عدم تحقق رغباتهم في دخول الجامعات أوالكليات التي يرغبونها والذين يفتقرون الى التكافل الاجتماعي والدعم من الآخرين والحرمان الذي أشرنا إليه في مقدمة هذه الدراسة إلى أنه يؤدي إلى سلوك الألم المزمن Chronic Pain Behavior نتيجة استثارة الضغوط للجهاز العصبي الإرادي وتنشيط الجهاز الغددي-عصبي Nero- endocrine System.

وقد أورد عبد العزيز (١٩٩٣) دراسات لمجموعة من علماء النفس

والاجتماع أجريت على ثقافات مختلفة وأثبتت أهمية الثقافة الدينية في بناء شخصية الفرد وتجاوز خبراته المحيطة مهما بلغت من الشدة ومن الدوام.

وكان من بين هذه الدراسات دراسة (ماكلين Maclain 1978) للارتباط بين أساليب الحياة الدينية والصحة النفسية، والتي قارنت بين ٢٧٨ جامعي بينهم ١٤٥ متديناً و١٢٣ غير متدينين فوجدت أن درجات المتدينين ذات مقدرات مرتفعة على ضبط الذات والكفاية الشخصية والاجتماعية. ومثله هولتر Holter 1980 والذي أثبتت دراسته ارتباطاً موجباً بين التدين وتقدير الذات. كذلك دراسة هونغ وجرامبور Hong and Gambower 1986 والتي وجدت ارتباطاً موجباً بين تدين الفرد وكفاءة الذات ومفهوم الذات الموجب.

والنظرة الموضوعية لتاريخ الحضارة الأفريقية تثير إلى طبيعة هذه الحضارة المؤلفة من عناصر الميثولوجيا الأفريقية والديانات خاصة المسيحية التي سبقت الإسلام في الصومال وجيبوتي وأثيوبيا والتي تدهورت في عام ٢١٦هـ وقد انتشر الإسلام مقابل هذا التدهور. مثل قيام الدولة الفاطمية في مصر والأداراسة في المغرب والأغالبة في تونس والمرابطين في غانا... الخ هذا بالاضافة إلى الحركات الجهادية مثل حركة عثمان دانفوديو ١٨٠٤ - ١٨١٠ في نيجريا وحركة رابح فضل الله بتشاد وحركة عمر المختار في ليبيا والمهدي الصومالي والشيخ محمود النوتي سنة ١٧٩٧ - ١٨٦٠م والشيخ محمد بمبة ١٨٥٣ - ١٩٢٧م في السنغال (أمباي ١٩٩٥) وهذا مايقودنا إلى أن الإسلام رسالة وحضارة لها دور في إنشاء مدارس وجامعات وخلاوي القرآن ومعاهد تزاوج وانصهار يمكن أن يكون قد أسهم في نظرة الأفريقي المستقبلية لذاته ولونه ودوره وقيمته كإنسان لافرق بينه وبين الأبيض الغربي.

مفهوم الذات الأقل إيجابية لدى" أفراد العينة من غرب أفريقيا:

هذه النتيجة تطرح السؤال التالي :

لماذا يختلف أفراد العينة من (سلطان غرب أفريقيا عن رصفائهم بوسط وشرق أفريقيا في مفهومهم عن ذاتهم رغم اشتراكهم في متغيري الإسلام والتعليم)؟

لاتدّعي هذه الدراسة الإجابة على هذا السؤال بصورة قاطعة إذ أن البيانات التي تم جمعها وحجم العينة التي أجريت عليها الدراسة لايفيان بهذا الغرض . ولكنا نرى أن هذه الفئة قد تعرضت لخبرات في كل المجالات أكثر حدة وأكثر عمقاً وعبئاً على عتبة التحمل بالنسبة للإنسان المتوسط . فقد حول الاستعمار المواطن في غرب أفريقيا إلى رقيق . وقد شهدت هذه المنطقة أوسع تجارة للرقيق وكانت غاية أهداف المستعمر أن يصبح المواطن في هذه المنطقة عبداً قوياً حتى يسهم في بناء النهضة الاقتصادية دون مقابل .

لم يهتم الاستعمار بمتطلبات الإنسان الأفريقي النفسية والعقلية والوجدانية . فهو يأتي بعد ضرورات الأعمال الصناعية والتجارية وهو ليس سوى وسيلة للربح وتوسعة العمل . وهو مقطوع عن أسرته ومجتمعه وتراثه وجذوره وأصوله ولاتعامل بينه وبينها ولابينه وبين مستعمريه، يقبع في أقصى درجات العزلة والوحدة، فاقداً للذات ، ويمثل ذلك انعكاساً لبرامج الاستعمار الفرنسي التي أرادت تفريغه من محتواه وجعله فرنسياً أسود Black French Man عن طريق سياستها التي ترمي لفرض طابعها التربوي والثقافي والاجتماعي والفكري وفرض إرادتها العسكرية والاقتصادية

لطمس الوعي الاجتماعي والثقافي والخلقي وتذويب المعنى الأفريقي ليصبح دالة ودلالة فرنسية وليصبح تكويناً عقلياً ونفسياً فرنسياً بغض النظر عن مجموعة الظروف والتدرج الذي كون ذلك الطابع الفرنسي والذي لايمكن تكراره في التاريخ والجغرافيا الأفريقية.

إن آثار سياسات الرق في منطقة غرب أفريقيا افتقرت لأقل مقومات الإنسان وحقوقه فهي لم تكن قوة وفلسفة تقوم على أن من ينتمي للحضارة الأكثر تقدماً بالمعنى المادي من حقه أن يفرض إرادته وسيطرته على من هو أضعف منه مادياً فسلبت من إنسان الغرب الأفريقي الشعور بالأمان والقيمة والأمل وربطته بالطابع الفرنسي وأوحت إليه وهو في أشد حالات الضعف والهزيمة الثقافية والسياسية بان النموذج الفرنسي هو الحل لكل معضلات الأفريقي وهو خلاصه من الفقر والجهل والمرض وأعادته بذلك لحالة الخوف والضعف وفقدان الهوية وهو أي هذا الإنسان الأفريقي عندما نال استقلاله كان يشتكي من الجوع العتيق كما يقول بعض الساسة لذلك عندما وجد الفرصة ليحكم ويأكل كان المستعمر يعلم سلفاً إن مثل هذا الجائع عندما يقع على شيء لايأكل بقدر حاجته بل يحاول أن يأكل بقدر مافاته، وعند ذلك يتضخم وتثقل حركته ويغدو صيداً سهلاً في أي زمان ومكان لآليات الصيد التي مافتئت تغير شكلها ومضمونها واستراتيجيتها بهدف خلق واقع أفريقي مشغول بالصراع والاقتتال ومرتبط شعورياً ولاشعورياً بالنموذج الاستعماري وأجندته السرية والمعلنة. لذلك نرى أن ظروف غرب أفريقيا وخبرة مواطنيها مرارات الاستعمار قد تجلت في تدني مفهوم الذات مقارنةً برصفائهم في شرق ووسط أفريقيا رغم تساويهم في الإسلام والتعليم.

التوصيات

١ - تنمية الوعي الاجتماعي والثقافي والسياسي للمواطن الأفريقي والعمل على اعتاقه من ربقة الخطاب الفرنسي والاستعماري.

٢ - النظرة الناقدة للتراث الأفريقي وتنمية الجوانب الإيجابية وتطويرها وتوظيفها تعليمياً واقتصادياً وسياسياً لإبراز خصوصية القارة وعمقها الثقافي وغناها الطبيعي.

٣ - الاهتمام بالتعليم - وباللغة العربية والدين الإسلامي ونشره عن طريق إنشاء المساجد والمدارس المتخصصة والدعوة والمنشور.

٤ - مساعدة الدول الأفريقية في تنمية مواردها واستقلالها وتطورها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي.

٥ - تكوين التجمعات السياسية والثقافية والاقتصادية التي تسهم في دعم وتطوير القارة علمياً واقتصادياً. وتؤسس أسس التبادل والتعاون المشترك في كافة المجالات.

٦ - تصحيح مسار التعليم المرتبط بالأهداف الاستعمارية.

٧ - إطفاء بؤر النزاع والصراع في القارة والعمل على تكوين وحدة بين الأفارقة، والقضاء على النزعة التي تكرس نظام المناطق المغلقة والثقافات المغلقة وتؤسس للزنجة في مقابل الدين - أو المسيحية في مقابل الإسلام.

٨ - إقامة المؤتمرات وورش العمل التي تناقش قضايا القارة ومشكلاتها والعمل على تنفيذ التوصيات من خلال منظمات العمل السياسية ومنظمة الوحدة الأفريقية - والجامعة العربية ... إلخ.

٩ - إجراء البحوث النفسية والاجتماعية التي تساعد في معرفة الأبعاد النفسية والاجتماعية للهوية الأفريقية بمختلف قومياتها.

المراجع

١ - أحمد إبراهيم دياب ١٩٨٧م: أفريقيا بين المفاهيم الحضارية والممارسات العنصرية - مجلة دراسات أفريقية، ص ٤٧ - ٦١ - جامعة أفريقيا العالمية - دار جامعة أفريقيا العالمية للنشر - إصدار مركز البحوث والترجمة.

٢ - أمباي لوبشير: ١٩٩٥م قضايا اللغة والدين في الغرب الأفريقي - دار جامعة أفريقيا العالمية للنشر - إصدار مركز البحوث والترجمة.

٣ - أرجايل، مايكل(١٩٩٣م): سيكولوجية السعادة، ترجمة فيصل عبد القادر، الكويت: عالم المعرفة.

٤ - محمد عبد الغني سعودي ١٩٨٠م: قضايا أفريقية - عالم المعرفة - الكويت.

٥ - عبيد عبد الرحمن ١٩٩٩م، الالتزام السياسي وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية في التنظيمات السياسية الطالبية ...

٦ - عبد المجيد، عبد اللَّه عثمان (١٩٩٧م): برنامج الصراع الخوفي السلوكي - المعدل حسب البيئة الإسلامية... رسالة دكتوراة غير منشورة/ جامعة أم درمان الإسلامية - كلية التربية.

مراجع باللغة الإنجليزية:

1 - Douglas Long Shore- Colir Connotations and Racial Attitudes-Journal of black studies. Vol. 10.No. 2Dec. 183- 197.

2 - William David Smith, 1980, The black self-concept, some historical and Theoretical Reflections. Journal of black studies. Vol. 10. No. 3 March 1980. 355- 366.

* * *

الشكل الأدبي وأزمة الكاتب والمجتمع

د. سمير سعيد حجازي

واجهت الثقافة المصرية في أواخر الستينات أزمة[١] تشبه تلك الأزمة التي اجتازتها في أواخر القرن التاسع عشر، أثر اللقاء بين المجتمع العربي والحضارة الأوربية الغازية. ووجه الشبه بينهما هو هذا التساؤل المحير الذي تطرحه الفئة المثقفة حول

(*) د. سمير سعيد حجازي: باحث من مصر، استاذ في الأدب والنقد الأدبي. له عدة مؤلفات باللغتين العربية والفرنسية.

الذات العربية[٢] وفقاً لماضيها ولما تبتغيه في المستقبل. وهناك وجه شبه آخر، يتمثل في محاولة البحث عن الوسائل الفعالة لتحقيق شكل جديد من أشكال التقدم وموقف الناس من هذه الأزمة كموقف المثقفين، فهم منقسمون إلى فريقين متباينين، فريق يرى في التراث كل وسائل التطور[٣] ولا يرى ضرورة الأخذ بأساليب الحياة المعاصرة، وفريق يرى الجمع بين الأصالة والمعاصرة[٤] ويرى ضرورة الأخذ ببعض أجزاء من التراث وبعض أجزاء من المعاصر.

ومن الجلي ان الفريق الأول يرى في الماضي أساساً موضوعياً لحل مشكلات الحياة الاجتماعية والفردية في حين يرى الفريق الثاني جواز التقاء القديم والحديث في بنية واحدة.

ويبرز الانقسام الفكري بين الفريقين يظهر بوضوح في فترات الانقسامات الاجتماعية والثقافية التي تمتد جذورها إلى مرحلة النهضة القومية في القرن التاسع عشر فالباحث المدقق في تاريخنا الثقافي يلاحظ ان إشكالية النموذج الحضاري ترتبط عادة بمراحل التحول والتقلقل الاجتماعي والثقافي. وإنا لنشهد ذلك بوضوح في الآونة الحاضرة حيث نلمس مظاهره في حياة الفرد والمجتمع، ففي حياة المجتمع نستطيع ان نلمسها في ظاهرة انهيار بعض القيم الثقافية. وفي حياة الفرد نلمسها في صورة انغلاق على الوجود الشخصي، وعدم الاحساس بالاطار العام للمجتمع نتيجة تمزق الروابط بين الفرد والمجتمع، ويظهر هذا بوجه عام لدى الفئة المثقفة، وبوجه خاص لدى مبدعي الفن والأدب.

تلك بعض مظاهر تفتت بعض القيم الثقافية القديمة، وبزوغ قيم أخرى جديدة ،هذه العملية الديالكتيكية التي تحدث في بنية القيم تعد في نظر الفريق الأول دليل تحلل للقيم بوجه عام، أما الفريق الثاني فهم لا يرضون بهذا الرأي، وان كانوا يقرون بوجود هذه المظاهر ولكن إلى جانب ظهور بعض قيم ثقافية جديدة.

ونقصد بالقيم مجموعة موجهات فعل الفرد وسلوكه في المواقف الاجتماعية، ونقصد بالثقافة جماع المعارف، والنماذج العملية، والانساق الفكرية، والقيم والرموز، واللغة المقننة، والأساطير التي يفرضها المجتمع على الفرد[٥] فهي تتمثل اذن في كل مظاهر الحياة والعلاقات الاجتماعية على نحو معين.

والوجه الجوهري الذي يتركز فيه معنى الثقافة هو بلا ريب محاولة الفرد تحقيق نمط معين من التوازن والتكيف بينه وبين الجماعة، وبينه وبين المجتمع، داخل اطار معين، وهذا الاطار المعين لا يأخذ وضعاً ثابتاً، لأن هناك جانباً منه يتحطم بصورة معينة، بين مرحلة تاريخية وأخرى. وما دامت الثقافة هي جماع للمعرفة النظرية والعملية التي تنظم الفرد وفكره، وتساعده على تحقيق نمط معين من التوازن والتكيف مع البنية الاجتماعية، فالقول بأن الثقافة المصرية المعاصرة واجهت تصدعاً معيناً في بعض عناصر بنائها الكلي، يعني ان التوازن أو التكيف الذي كان قائماً بين الفرد والجماعة، أو الفرد والمجتمع على نحو معين، هو بسبيل تغيير صورته.

والواقع ان الفرد - كالمجتمع - يواجه التغيرات الجديدة في بادىء الأمر بشيء من الحيرة والقلق، ومن ثم يضطر إلى أن يخطو خطوات جديدة في سبل مجهولة، إلى حين تتحدد معالم الواقع الجديد ويتكيف معه تاريخياً وأخلاقياً. وفي استطاعتنا ان نعد محاولة الفرد المبدع تصوير الواقع الخارجي، دون ربطه بزمان أو مكان، مثالاً واضحاً على ذلك، فهذا الاتجاه له سمة بارزة يتميز بها، الا وهي قطع الأوشاج التي تصل بين الفرد وبيئته بصورة معينة، وفي استطاعتنا ان نعد اتجاه الفرد المبدع نحو معالجة الأشكال الأدبية القصيرة بوجه عام، والقصة القصيرة بوجه خاص، مظهراً من هذه المظاهر.

(٢)

والمشكلة التي نريد ان نعالجها في هذه الدراسة هي: لماذا يسيطر على ميدان الابداع الثقافي بعامة، والأدبي بخاصة، شكل فنّي معين؟ وما العوامل التي تسهم في تحديده؟ فالأدباء العرب بوجه عام وفي مصر بوجه

خاص، عالجوا شكل القصة القصيرة أكثر من معالجتهم الأشكال الأدبية الأخرى في مرحلة الأزمات الثقافية، والتحولات الاجتماعية غير المحتملة، ففي أواخر الستينات، نجد أغلب الروائيين السابقين لهذه المرحلة، كما نجد أغلب كتاب الجيل الذي لمع بعد هذه المرحلة، يتجهون بصورة أساسية إلى كتابة هذا النوع الأدبي. وفي استطاعتنا ان نعد تخصيص أهم المجلات الأدبية[٦] العربية اعداداً منها لنشر نماذج من القصص القصيرة، واصدار دور النشر المختلفة أعمالاً قصصية أغلبها ينتمي إلى ذلك النوع الأدبي، شاهداً على ما نقول.

وهذه المشاهدة المستمدة من الواقع تسمح بطرح سؤال جديد، الا وهو لماذا نشاهد في تاريخ الأدب المصري شيوعاً تدريجياً واضحاً لشكل أدبي معين وهو القصة القصيرة؟[٧] وهل هذه الظاهرة الأدبية مرتبطة بطبيعة التحولات الثقافية والاجتماعية؟ هناك فرض يمكن ان يقدم إلينا إجابة مؤقتة: نعم هناك ارتباط سببي بين طبيعة هذه التحولات وهيمنة اطار الأقصوصة على وجدان الكاتب. وسؤال آخر هو: ما الدلالة الاجتماعية والتاريخية التي تكمن وراء هذه الظاهرة؟ وفرض آخر يسمح لنا بالقول: ان التحولات السريعة تحدث في ميزان القيم، وتجعل الفئة المبدعة تنعزل عن البنى الكلية للمجتمع، وترى العالم من خلال منظور غير متماسك.

(٣)

وفي ضوء هذه الفروض وتلك التساؤلات يتحدد إتجاه البحث عندنا فنحن نقصد هنا القيام بدراسة سوسيولوجية لظاهرة شيوع شكل القصة القصيرة في تاريخ الثقافة المصرية المعاصرة، ويعني ذلك التسليم بأن شيوع شكل أدبي معين في فترة معينة يعد ظاهرة سوسيولوجية على أساس ان موضوع الصلة بين الشكل الأدبي والمجتمع يدخل في نطاق السوسيولوجية الحديثة، فالظاهرة موضوع البحث لابد ان تحدث في بنية اجتماعية معينة، ونقصد بالبنية الاجتماعية هنا مجموع العناصر التي تشكل الواقع الخارجي

وتؤثر في اتجاه الظاهرة وشكلها بصورة معينة، ونحن نفترض ان هذه الظاهرة تتألف من مجموعة من العلاقات الجزئية داخل نظام كلي يتمثل في البنى العامة للمجتمع.

ولقد ذهب شارل فيل vial ومدام طوميش tomiche إلى القول بأن تخلي نجيب محفوظ على معالجة الشكل الروائي في أواخر الستينات، واتجاهه نحو معالجة القصة القصيرة، أساسه رغبة الكاتب في ابداع هذا الشكل(٨) ونحن نخالف هذا الرأي، وكل الآراء التي تجعل الفرد المبدع معزولاً عن مؤثرات الحياة الاجتماعية، ان المشاهدة العابرة توضح لنا ان الفرد المبدع لا يستطيع ان يمارس حياته خارج نظام معين من العلاقات الاجتماعية والانسانية، فمقوماته الخاصة تنمو وتتطور عن طريق تلقيه لنوع معين من التجارب والمعرفة، لا يتحقق الا اذا كان مرتبطاً بصورة معينة بنظام اجتماعي معين، حقاً ان لهذا الفرد استقلاله عن نظام العلاقات الشائعة في المجتمع، ولكن استقلال حياته الشخصية عن حياته الاجتماعية هو استقلال نسبي، يضاف إلى ذلك ان الفاصل بين الجانبين ليس فاصلاً جوهرياً فالجانبان يمثلان قطبين في حالة معينة من الترابط، برغم المميزات الخاصة التي ينفرد بها كل جانب، وهذا القول لا يعني ان الفرد المبدع في حالة انسجام دائم مع الاتجاهات والأفكار السائدة في الحياة الاجتماعية، أو مع ما تنشده الجماعة أو الفئة التي يمثل أحد أعضائها اذ يجوز ان يكون هناك تناقض بين ما ينشده الفرد وما تنشده الجماعة أو الفئة التي يرتبط بها بصورة معينة.

هل نفهم من ذلك ان الفرد المبدع ليس له دور الا دوره المرتبط بالجماعة والحياة الاجتماعية؟ الواقع انه في آثاره الأدبية يعبر عن موقفه الشخصي، ونظرته الخاصة للعالم، دون ان يدرك ان الخلق الأدبي يتضمن في عناصره مميزات جماعية كما يتضمن في الوقت نفسه مميزات شخصية، فإنجازه لرؤية معينة المعالم ليس نابعاً من تجربته الفردية فحسب، لأن هذه الرؤية نتيجة نشاط ذهني أو نفسي لجماعة من الأفراد، تعيش في ظروف

اجتماعية وتاريخية متشابهة، وهذه الرؤية تظهر بصورة معينة في بناء الأثر ومحتواه.

ان التحولات التي اعترت البنى العامة للمجتمع في هذه المرحلة قد صاحبها تحول معين في القيم، جعل الفرد والجماعة يفقدان الاتزان بصورة معينة، نظراً لأن معالم الاتجاه الجديد لم تتحدد بكيفية واضحة في البناء الذهني للكاتب وعلى هذا الأساس نستطيع ان نعلل انعزال فريق من المثقفين بعد التحولات التي اعترت المجتمع المصري في عام ١٩٥٢، ونستطيع ان نعلل أيضاً موقف نجيب محفوظ حين توقف عن الكتابة لعدة سنوات إلى حين استطاع تكوين تصور معين عن طبيعة هذه التحولات واتجاهاتها، ليتكيف معها تاريخياً وأخلاقياً، هذه التحولات التي طرأت على الواقع الخارجي اضطرت الكاتب إلى ان يجري نوعاً معيناً من التغير في بعض عناصر بنائه النفسي جعله يرى العالم من خلال منظور معين.

هذه البداية في تفسير الظاهرة، قد التقى عندها معظم الباحثين في مجال السوسيولوجية الحديثة للأدب، ان جولدمان يرى ان الخطوة الأولى نحو تعليل تغيير بناء الشكل الروائي وهي محاولة الكشف عن جملة الخصائص العامة للبنى العامة للوسط الاجتماعي الذي ظهرت فيه الرواية، كذلك يرى «جاك لنهاردت» ان تطور البناءالفني للآثار الروائية عند الآن روب جرييه ناجم عن جهله التحولات التي اعترت البنى العامة للمجتمع الفرنسي المعاصر، ولا يختلف الحال كثيراً عند شارل في بحثه عن الرؤية الاجتماعية عند موبسان، فقد رأى ان فقدان الشخصيات لعنصر الأصالة، واستعارتها من العالم الخارجي مقوماتها الأساسية يرجع إلى تطور الايديولوجية البرجوازية في أواخر القرن التاسع عشر، ومن ذلك يتبين لنا ان الخطوة الأولى للكشف عن العوامل التي أسهمت في تكوين ظاهرة شيوع القصة القصيرة، هي محاولة التعرف علي جملة الخصائص العامة للمجتمع، وعلاقة هذه الخصائص بالجانب النفسي عند الكاتب، وعلاقة

الكل بالخصائص الفنية لهذا النوع الأدبي. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كثيراً من الظواهر في مجال الأبداع الثقافي.

(٤)

ومن الجلي أن موضوع بحثنا يمكنه الافادة من الكتابات الشائعة في سوسيولوجيا الأدب المعاصرة بوجه عام، ومن كتابات «لوسيان جولدمان» بوجه خاص، على أساس أنه قد حاول الإجابة عن السؤال: لماذا حدث تحول في بناء الشكل الروائي (اختفاء البطل الفرد) مع نهاية القرن التاسع عشر حتى عصرنا وقد عزا هذا التغير إلى تغير في البنى الاقتصادية في المجتمع الحديث فالمؤسسات الاقتصادية في المجتمع الصناعي قد دفعت الفرد إلى الاهتمام بصفة أساسية بجزئيات الحياة اليومية، وهو بذلك قد استطاع إيجاد علاقة ذات دلالة بين الشكل الروائي ونظام الوسط الاجتماعي، وقد اهتم إلى جانب الإجابة عن السؤال السابق بمحاولة الإجابة عن سؤال آخر مؤداه البحث في وظيفة البنى ذات الدلالة، ودور بنية الأثر الأدبي، وقد وجد ان دور هذه البنى يتمثل في التعبير عن رؤية معينة للعالم، تظهر في عصر معين. للدلالة على موقف لبعض الفئات أو الجماعات البشرية تجاه حركة التاريخ. وقد اضطر إلى أن يستعين في هذا السبيل بعدة مفاهيم أهمها: ان السلوك الانساني في حركته ينقل إلينا مؤشرات ذات دلالة معينة للتعبير عن موقف معين غايته السعي نحو تحقيق توازن بين الفرد والعالم واستعان كذلك بمفهوم النمط البنائي الذي يعد الأثر مجموعة من العناصر تتشكل في وحدة عضوية واحد، في اطار نظام كلي متماسك.

وهذا الاتجاه يبحث غالباً في صلة تحول الشكل الروائي بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، في حين ان دراساتنا تبحث في علة شيوع شكل القصة القصيرة ودلالته بوصفه ظاهرة من الظواهر الثقافية المتعددة الجوانب، والمعقدة التركيب، فهناك البناء النفسي الاجتماعي، وهناك بناء الشكل

القصصي، وعلاقة كل هذا بالظروف العامة للمجتمع . ومن الجلي ان هذه الجوانب متداخلة، إلى حد أننا نراها متشابكة ومفضياً بعضها إلى بعض، الأمر الذي يجعلنا لا نستطيع ان نغض النظر عن هذا التشابك، الذي يؤكد لنا عملية التفاعل الدينامي بين هذه الجوانب المختلفة التي تشكل الظاهرة، ومعنى هذا أننا نفيد من كتابات جولدمان في المجال السيسيولوجي كما نفيد من كتابات غيره من الباحثين في مجالات أخرى ومثل «شامبردي لوي» و«جان بياجيه» في المجال النفسي، على أساس أننا لا نفصل المجال الاجتماعي عن ذلك المجال الأخير .

(٥)

اكتفينا -في البداية- بالملاحظة العابرة شاهداً على ان التحولات غير المحتملة في بعض عناصر البنية العامة للمجتمع تصيب الفرد بخلل معين في بعض عناصر بنائه النفسي، ونريد الآن ان نفسر ذلك عن طريق الموازنة بين البناء النفسي للفرد المبدع في المواقف المختلفة، وأول ما نلاحظه في هذا الصدد هو وجود تحولات ذات تأثير قوي على الفرد المبدع، وتحولات أخرى ذات تأثير ضعيف، فما سبب ذلك؟ لابد ان تكون التحولات المختلفة ذات دلالات مختلفة في البناء النفسي للفرد المبدع، وهذا قول بدهي، ولكن الذي يهمنا هنا ان نوضحه هنا هو اختلاف الدلالة الفعالة للتحولات المختلفة في البناء النفسي للفرد المبدع وغير المبدع أي علاقة هذه الدلالة بوضعية البنى الكلية للمجتمع، فان فيها ما يمكن ان يوصف بأنه يؤثر في أعماق الفرد المبدع بصورة معينة، فالملاحظ ان الفرد المبدع يواجه التغيرات أحياناً دون ان تمتد جذورها إلى أعماقه، وان أثرها لا يلبث ان يزول، وانه يواجه في حالات تغيرات تمتد إلى أعماقه فلا يزول أثرها بمجرد انتهائها، ومعنى هذا ان الحياة الشخصية للفرد ليست وحدها هي التي تشكل واقعه الداخلي. وفي ضوء المسلمة نستطيع ان ننظر إلى آثاره الأدبية ونستطيع ان نتبين ان الجانب الاجتماعي -كما أشرنا سابقاً- يعد بمثابة بناء مركب مع بناء الجانب

الشخصي . انهما بنيتان تتفاعلان على نحو خاص ، على الرغم من اختلاف دلالتهما الفعالة لدى الفرد المبدع ، ولدى المجتمع .

فشعور الكاتب أو وعيه بطبيعة التغيرات الاجتماعية والتاريخية يتحدد من داخل بنائه الذهني ، ومن داخل الظروف العامة للمجتمع ، من ناحية ، وفي اطار البناء الفكري للفئة التي يرتبط بها تاريخياً واجتماعياً وثقافياً ، من ناحية أخرى .

ان التغيرات التي توصف بأنها تؤثر في أعماق الكاتب أو الفرد المثقف بوجه عام ترجع إلى فهم دلالة هذه التغيرات فهماً معيناً غير الفهم الذي يمارسه غير المثقف ، وكذلك الشأن في الأزمات الفردية أو الاجتماعية ، فكل شيء تختلف دلالته عند المثقف عنه عند غير المثقف ، على أننا بعد قليل سنتبين شيئاً أعمق من ذلك ، فنستعين بنتائج التحقيق التجريبي الذي وضعناه لاختبار عدد من الفروض التي سبقت الإشارة اليها . معتمدين في ذلك على بعض وسائل التجريب (كالاستخبار والاستبار) الذي أجريناه على جماعة الأدباء ، إلى جانب تحليل بعض آثارهم القصصية ، للكشف –بقدر الامكان– عن طبيعة العلاقة بين البنى الفكرية الجماعية والظروف العامة من ناحية ، وعلاقة هذه العناصر بالبناء الفكري والنفسي للكاتب من ناحية أخرى ، وعلاقة كل هذه العناصر بتحديد شكل الأثر الفني أخيراً .

ونحن نقرر في فرضنا الأساسي وجود علاقة سببية بين التغير غير المحتمل والاندفاع في الاتجاه الانطوائي والتعبير الفني المقتصد ، ومعنى ذلك أننا نرد جزءاً كبيراً من تحول الوعي –عند الفرد المبدع أو الأفراد الذين يعيشون معه في ظروف مشابهة –إلى جانب الظروف العامة للمجتمع ، وان كنا لا نقرر ضمنياً وجود مرحلة سابقة كان المجتمع فيها لا يواجه تغيراً ، بل نقرر فحسب ان التغير قد ظهر بوضوح في هذه المرحلة ، وكان سريعاً نسبياً بالقياس إلى فترات التحول التي عرفها في النصف الثاني من هذا القرن .

على ان هذه القضية ليست كل شيء في موضوع بحثنا ، وان كان

هناك مشكلة أخرى مرتبطة بها كل الارتباط، هي مشكلة ايديولوجية الكاتب وعلاقاتها بالجماعة التي يمثل أحد أعضائها وهي وإن بدت مجرد جانب من جوانب مشكلة تحديد وعي الفرد المبدع، فانها -على كل حال- جديرة بأن تبحث، ما دمنا نبحث بصورة جوهرية في مسألة العلاقة بين شيوع شكل القصة القصيرة من ناحية ورؤية معينة للعالم من ناحية أخرى، وتختلف النظرة إلى هذه المسألة، فمن فريق يرى الشكل مجرد وسيلة في يد الكاتب إلى تحقيق شيء آخر وراءه، إلى الفكرة عند «هيجل» وإلى الكشف عن مضمون اللاشعور عند أصحاب التحليل النفسي الحديث، وإلى الكشف عن موقف جماعة معينة من حركة التاريخ عند جولدمان.

ولكن هذه العلاقة، أعني العلاقة بين الكاتب والشكل الأدبي، ليست علاقة جامدة، وليست علاقة معرفية فحسب، فالكاتب عندما يعالج نمطاً من أنماط التعبير الفني، إنما يمارس فعلاً أساسه نمط معين من التوتر النفسي المصاحب لمجموعة من الصور والتخيلات ينظمها الشكل الفني، الذي اذا لم يتوافر لديه فانه لا يستطيع ان يصوغ نظرته إلى العالم.

والشكل الأدبي -بوجه عام- له عناصر بنائية قابلة للتغيير، وهذا التغير مرتبط بالوضعية التاريخية والاجتماعية من ناحية، وبحساسية الكاتب وخبراته الجمالية من ناحية أخرى. ومعنى ذلك ان تطور وعي الفرد المبدع واستجابته للتحولات التاريخية والحضارية تؤثر على تشكيل البناء الفني الذي يحمله.

ولقد لاحظنا أنها متفقة كلها، سواء لدى أبناء الجيل السابق أو الجيل اللاحق لهذه المرحلة، على الشهادة بأن هناك انهياراً في بعض عناصر البنى الكلية للمجتمع، وان الفرد -كالمجتمع- يواجه موقفاً مأزوماً. وقد استطاع الأدباء القيام بوصف هذه الأزمة وصفاً مباشراً.

واذا نحن دققنا النظر في أقوالهم وجدناها تكشف عن مظاهر هذه الأزمة بطرق مختلفة، لكنها متفقة على حقيقة دينامية واحدة. فهناك على

الدوام أزمة المثقف والمجتمع، وان كان هناك إختلاف في بعض الإجابات. غير اننا لا نستطيع ان نجعل نقطة البدء الاهتمام بتفسير جزئيات الظاهرة. والا انتهينا إلى تصنيف الوحدات والعناصر الجزئية، كالقول مثلاً بأن نجيب محفوظ -حسب النص الذي أوردناه عنه- كان همه الأول «التعبير عن شعوره المضطرب» وان يوسف ادريس كان في «حالة اضطرب معين» وان احسان عبد القدوس كان في «حالة من البهوت الشديد» وحين نبحث عن مدى التشابه بين بعضهم وبعض، ننتهي إلى التصنيف الذي يقف بنا عند حدود الظاهرة ويعتمد على الوصف دون التفسير الذي ننشده لبحثنا. ثم هناك مشكلة أخرى، تتعلق بذلك التضارب الذي يوجد بين الأقوال. فمثلاً يرى صلاح حافظ ان هناك محاولات لدفع المجتمع نحو الرأسمالية، في حين يرى احسان عبد القدوس ان المجتمع يتطور نحو الاشتراكية. ماذا يقال في هذا الأمر؟ الواقع ان التضارب، أو عدم تجانس بعض عناصر في الظاهرة، أمر ينبغي علينا قبوله، لأن التضارب بين بعض العناصر أو الجوانب التي تتضمنها الظاهرة هو شيء قائم حقاً، يحتم على الباحث النظر فيه لا -حذفه وانكاره.

وعلى إية حال فإن تناقض بعض جزئيات الظاهرة أمر لا يدعونا إلى الحيرة، للأننا نقف أولاً وأخيراً على الكل الفعال الذي يشكل جوانب الظاهرة. وهذا الأمر يبدو واضحاً في الطريقة التي وضعنا بها أسئلة الاستخبار، فقد جاءت متضمنة لعدة جوانب في وقت واحد (الفني، النفسي، الاجتماعي، التاريخي) لتحقيق هذا الغرض.

ومن الجلي ان الاتجاه لدينا هنا لا يتفق من بعض النواحي مع إتجاه جولدمان فهو يرى ان ادراك الأديب لآثاره أمر يجوز ان يرشد الباحث أو الناقد إلى حقيقة معينة، كما يجوز أيضاً أن يضلله عن الحقيقة. ووفقاً لرأي جولدمان يكون من الواجب على الباحث أو الناقد أن يوجه اهتمامه إلى الأثر الأدبي نفسه لا إلى صاحبه. فالأثر يحمل في جوانبه المختلفة دلالات حضارية واسعة، تغني الباحث أو الناقد عن النظر في هذا الموضوع.

والواقع أننا لم نفرد في خطتنا مكاناً خاصاً للأثر الأدبي ، فقد وضعنا الأسئلة وفي ذهننا وظيفة محددة، تتلخص في محاولة القاء بعض الضوء على الكل الفعال تمهيداً لتفسير الظاهرة . أضف إلى ذلك ان إجابات الأدباء لم تقدم لنا سوى صورة جزئية لموقفهم وهي ليست سوى وسيلة للوصول إلى الكل الدينامي للظاهرة . ودليل ذلك أننا سنتبع هذا التحليل بتحليل للأثر القصصي نفسه .

تحليل الاستمارات:

١ - من خلال إجابة الأديب على السؤال الخاص بالحالة التي تجعله يكتب قصة ، نلاحظ ان هناك عاملاً نفسياً مهماً في الظاهرة ، الا وهو وجود توتر حاد نسبياً يعد أساساً ديناميا لكتابة هذا النوع الأدبي ، بحيث يمكن ان نقول ان الأديب يتحرك في حدوده ، وأنه حين ينتهي هذا النوع من التوتر تكون نهاية الحالة ومن ثم يمكن ان ينشأ لديه شعور آخر ، ونظرة أخرى للعالم .

وعلى الرغم من اختلاف الكتاب في الفكر والتعبير فإنهم يتفقون جميعاً في الحقيقة الدينامية التي يعبرون عنها ، فنجيب محفوظ يقول : «كنت منفعلاً باستمرار وليس لدي موضوع محدد ... همي الأول هو التعبير عن شعوري المضطرب» على حين يقول احسان عبد القدوس : «أشعر أني في حاجة إلى كتابة قصة قصيرة عندما يطرأ على حياتي نوع من الإضطراب غير المألوف» ، أما يوسف القعيد فيقول : «كتابة القصة القصيرة تنبع من إحساسي الحاد بعدم التوافق بيني وبين العالم ... وقد تكون الكتابة هنا شكلاً لحل الأزمة» . أما صنع الله ابراهيم فقد جاء بوصف دقيق لأثر التغيرات الاجتماعية ، ودورها في تحديد نوع التوتر لدى الأديب ، فهو يعالج هذا الجنس الأدبي - على حسب قوله (حينما يكون هناك أحداث متلاحقة) . وصلاح حافظ يتفق في حديثه مع غالب هلسا ، في حين يتفق جمال الغيطاني مع مجيد طوبيا .

والملاحظ ان الإجابات مختلفة، ومع هذا فهي متفقة في جوهرها على الأساس الموضوعي. فعبارة محفوظ القائلة(لعل همي الأول هو التعبير عن شعوري المضطرب)، يمكن ان تساعدنا في كشف نمط هذ التوتر المصاحب لكتابة هذا النوع الأدبي. وهذا النمط المعين من التوتر يبدو كأنه قد فرض عليه فرضاً. وهذا المعنى نفسه نستخلصه من إجابة القعيد حين يقول: «اعتبرها محاولة للتعبير عن حالة من القلق». وما دمنا نتحدث عن نمط التوتر وعلاقته بالنوع الأدبي، فيجمل بنا ان نزيد من هذه المسافة وضوحاً بقدر الامكان.

ان الشكل عند الكاتب مرتبط دائماً بمضمون معين، كلاهما ينشأ في البناء الذهني للكاتب نتيجة عملية داخلية معينة، مصدرها جوانب النفس الشعورية واللاشعورية في وقت معاً فالكاتب حينما ينشيء لغة معينة لا يحدد مسبقاً صورة هذا البناء، ولكنه يحمل في بنائه الذهني نموذجاً فنياً أو نماذج فنية سابقة على انشائه لغته. وهذه النماذج الفنية تختلف من كاتب إلى آخر كما تتغير من فترة إلى أخرى لعوامل شخصية في بعض الأحيان، أو- لعوامل موضوعية في أحيان أخرى.

والكاتب قد يضطر -في ظروف معينة- إلى ان يعالج نموذجاً أو نمطاً أدبياً معيناً، على أساس أن هذا النمط يعد مثالياً في التعبير عن عالمه النفسي، أو عالم الجمّاعة التي يرتبط بها، والتي تعيش نفس الظروف التي يعيشها فالتحولات التي اعترت البنى الاجتماعية العامة أحدثت لديه تغيراً في بعض عناصر بنائه الداخلي بعامة، وفي نوعية توتره بخاصة. ونحن نفترض أن معالجة ذلك النمط الأدبي يتطلب من الكاتب توتراً بالغاً نسبياً، فنوعية التوتر المصاحب لعملية الكتابة تختلف من شكل أدبي إلى آخر، فكاتب القصة القصيرة مثلاً، يجوز ان تنشأ لديه الدفعة الوجدانية أولاً، وتبزغ لديه الفكرة ثانياً، أو تبزغ في أثناء عملية التدفق الوجداني نفسه، في حين ترد الفكرة على نفس الروائي أولاً، وتبقى هي الأساس الذي يتحرك في حدوده،

فتشكل اللغة وتحول اتجاهها بكيفية معينة وهذا الوضع يجعل جوانب النفس الشعورية تؤدي دوراً بارزاً في عملية البناء الفني أكبر من جوانبها اللاشعورية. وتبدو هذه المسألة أكثر وضوحاً في إجابات السؤال الثالث.

٢ - للأحداث الواقعية، التي تحدث في حياة الأديب صلة بما يكتبه لم ينكرها أحد. لكن هذه الصلة تبدو لهم غير واضحة، فهم يلمسون في قصصهم آثار واقعهم، لكنهم لم يقرروا مصدر صلتهم به أو طبيعة هذه الصلة. نجيب محفوظ يقول: «ان الغالبية العظمى من قصصي تعالج دوافع حاضرة مستلهمة من المجتمع، والقليل منها يعالج أشواقاً ميتافيزيقية أو لعلها أيضاً مستلهمة من المجتمع نفسه». أما يوسف ادريس فيقول: «ان أحداث حياتي الخاصة أو العامة تلهمني، ولكل جانب نتائجه ودوره في انفعالي، وان كنت أرى الأحداث العامة تؤثر في أكثر من الأولى»، في حين يقول الغيطاني: «ان ما يجري من أحداث في المجتمع يثير لدي انفعالات مستمرة، ويرتبط بحياتي ارتباطاً مباشراً على المستوى الخاص والعام، وهذا بدوره ينعكس على قصصي».

٣ - تتفق كل الإجابات على الشهادة بأن التغير غير المحتمل في بنية الواقع قد أحدث لدى الكاتب اختلالاً يمكن وصفه بأنه كان بالغاً نسبياً، وان كانوا يعبرون عن ذلك بكلمات وجمل مختلفة، محفوظ يقول: «أشعر أنني منفعل باستمرار، وليس لدي موضوع محدد». وهذه العبارة تفسرها العبارة التالية لها مباشرة، اذ يقول: «لا أدري هل أنتهي إلى شيء أم لا». فهو يواجه حالة من حالات فقدان الاتزان غير المعتاد. وهذا المعنى نفسه نستخلصه من معظم الإجابات، فأدريس يقول: «شعرت وكأني أصبت بمرض نفسي حاد»، في حين يقول عبد القدوس: سكنت في حالة من البهوت الشديد». أما الطوخي: «شعرت وكأن هناك مصيبة قد لحقتني» في حين يلخصها القعيد في عبارة «هزة عنيفة». وصبري في عبارة «نوع من الإنهيار». أما الشريف فيوضح الشعور نفسه بعبارة أخرى فيقول: «لم أعد

أثق في المعايير»، ويصف لنا شمس الدين موسى شعوره بأنه يشبه «شعور من فقد الإتجاه».

٤ - تتفق الإجابات على الشهادة بأن هناك تحولات في بنية الواقع الاجتماعي بحيث يمكن القول بأن الأديب يملك حساسية خاصة نحو التحولات الاجتماعية أو التاريخية، ويملك أيضاً درجة من الوعي، تكفل له معرفة طبيعة التحولات ودلالتها. وهذا الوعي بالتحولات الاجتماعية أو بدلالة هذه التحولات مسألة أدركها الأدباء كافة. وهذا يوضح لنا ان الوعي ليس وعياً فردياً، لأن الفرد وحده لا يستطيع انجاز ذلك الوعي، فاذا تأملنا الإجابات رأيناها تبرز هذه الحقيقة بعبارات مختلفة.

٥ - من خلال إجابة الأدباء عن السؤال الخاص بالتكنيك، نكشف عن عامل مهم في عملية البناء الفني للقصة، وهو التدخل الإرادي من جانب الأديب لانشاء بنية فنية ذات طبيعة رمزية، بحيث يمكن القول بأن الأديب ينشىء بنيته على أساس ذلك الرمز، وان البناء يبدو أنه قد فرض عليه من الواقع السياسي والاجتماعي، فاذا تأملنا أقوال الكتاب وجدناها تصف لنا هذا الوضع وصفاً مباشراً. فعبد القدوس: «كنت أضطر لاستعمال الرمز للافلات من محاسبة السلطة»، في حين يقول صلاح حافظ: «لقد كنت أعبر عن فكري بصورة مستترة، حتى أصبحت أتقن فن التمويه». أما عبد الله الطوخي فيقول: «كنت أستعين بالرمز في غالب الأحيان، الأمر الذي أبعدني عن المصارحة». أما يوسف القعيد: «التعبير عن رأيي بصراحة كان يمثل مشكلا، فكان اللجوء إلى استعمال الرمز، خيراً من الواقعية المباشرة»، ونجيب محفوظ يتفق في قوله مع يوسف ادريس، في حين يتفق مجيد طوبيا مع جمال الغيطاني، وغالب هلسا مع عبد الرحمن الشرقاوي. والإجابات الأخرى شبيهة بهذه. وبالجملة فالأديب يقصد إلى ابداع قصته هنا وفي ذهنه تصور فني من قبل، بحيث يمكن القول بأن هناك جانباً موجهاً في عملية ابداعه للقصة.

٦ - من خلال إجابة السؤال الخاص بمهنة الأديب نستلخص ان كل الأدباء لهم مهن مختلفة : موظف (نجيب محفوظ ، صنع الله ابراهيم)، طبيب (احسان عبد القدوس ، عبد الله الطوخي ، صبري موسى ، أحمد الشريف ، جمال الغيطاني ، غالب هلسا ، الخ ...) وهم ينتمون اجتماعياً- عن طريق هذه المهن- إلى الفئة المثقفة من أبناء البرجوازية الصغيرة . وهذا أمر على جانب من الأهمية ، سنوضح فيما بعد كيف يمكن الإفادة منه في بحثنا .

(٦)

ونتقدم -الآن- نحو تحليل الأثر القصصي ، لمحاولة استخلاص البنى ذات الدلالة (البنى الخاصة)، ومحاولة دمجها في بنى كلية واسعة (البنى الكلية للمجتمع). ونحن نفترض وجود صلة نموذجية بين بنية القصة القصيرة والبناء النفسي للكاتب، ولحظات التوتر التي يرتبط بها اجتماعياً وتاريخياً. فالقيم التي كانت شائعة من قبل لم تعد تمثل القيم التي تنشدها الفئة المثقفة فصدمة الحرب ونتائجها جعلت الفرد المبدع والفئة المثقفة يجدان في عملية الفكر آمالاً جديدة لبناء مستقبل ينهض على أساس العلوم الحديثة والتكنولوجيا . وقد أدى هذا الاتجاه إلى تحول في معايير القيم تجلت ببعض مظاهره في سلوك الكاتب وموقفه تجاه وصف العالم بكيفية غامضة ، وتجاه دفع اللغة نحو تصوير الواقع الداخلي أكثر من الواقع الخارجي . فالفرد المبدع منذ أواخر الستينات مندفع بصورة معينة نحو عدم الوعي بالبنى الكلية للمجتمع وقد انعكس ذلك في لغة الأثر وبنائه ، على نحو يجعل وظيفة هذا النوع الأدبي ، تنحصر في أغلب الأحيان في التعبير عن الأزمات الفردية والاجتماعية في وقت معاً . فابتداء من هذه المرحلة لم يعد الكاتب يعالج القصة لاغراض فنية ، فهذا النوع الأدبي أصبح ضرورة ملحة على وجدانه ، لصياغة لحظات التوتر الإجتماعي والتاريخي فقد وجد فيه أفضل صياغة ممكنة لرؤية غامضة نسبياً ، ونزعة فردية انطوائية . ولم تكن هناك وسيلة تعبير

أخرى تعبر عن هذه الوضعية سوى هذا الشكل الأدبي الذي لابد ان يكون الكاتب قد وجه فكره نحوه عن طريق المعرفة والخبرات الجمالية المتعددة.

وهذا الشكل الأدبي له دلالة معينة في البناء النفسي للكاتب، ومن ثم فإنها توجه لغة الأثر اتجاهاً معيناً. فالجمل والعبارات التي تشكل النص تعكس فاعلية واقعه النفسي، وواقعه الاجتماعي، في وقت معاً. وعلى هذا الأساس نستطيع ان نفترض ان ما أحسه الكاتب تجاه التحولات التي أثرت في معيار القيم ليس احساساً فردياً، نظراً لأن أغلب الفئة المثقفة قد أحست بذلك الإحساس نفسه. وهذا يعني ان بناء الأثر لا يعبر عن شخصية الكاتب وحده بل يعبر أيضاً عن الفئة أو الجماعة التي يرتبط بها تاريخياً واجتماعياً.

ولتحقيق هذا الغرض يجب أولاً وقبل كل شيء ان نحاول فهم الكاتب، بمعنى استخلاص البنى ذات الدلالة من نصه، ومحاولة دمجها داخل هذا الإحساس أو الشعور لدى هذه الفئة. ومن البدهي ان هذا الشعور له علاقة معينة بالظروف العامة للمجتمع. وهذا يعني ان فهم الأثر القصصي يتطلب القيام بايضاح علاقته باحساس معين أو رؤية معينة للعالم. أما التفسير فيتطلب القيام بابراز وظيفة هذه الرؤية في البنى الكلية للمجتمع. وإذن فمحاولة استخراج البنى ذات الدلالة في القصة المصرية القصيرة معناه فهم هذه البنى ذات الدلالة في اطار التأزم النفسي الاجتماعي لدى الفئة المثقفة، وهو في نفس الوقت تفسير للقصة المصرية القصيرة، وفهم لطبيعة ووضعية هذه الفئة في وقت معاً. ودمج وضعية التأزم النفسي الاجتماعي في الاطار العام للمجتمع معناه تفسير الأولى وفهم الثانية. ويمكن أيضاً دمج وضعية الفئة المثقفة في تاريخ الطبقة أو الجماعة الاجتماعية التي ترتبط بها هذه الفئة. وهذا يعني تفسير الأولى وفهم الثانية ويمكن أخيراً ان ندمج تاريخ هذه الجماعة أو الطبقة في التاريخ العام للمجتمع وهذا يعني تفسير دور هذه الجماعة أو الطبقة بالنسبة لغيرها من الجماعات أو الطبقات، ومن ثم فهم المجتمع نفسه بصفة عامة.

ومجمل القول ان تحليل الأثر القصصي يحتم على الباحث أو الناقد الإجابة عن الأسئلة الآتية :

- هل توجد في القصص التي ظهرت في هذه المرحلة بنى ذات دلالة أم لا؟

- هل هذه البنى ذات الدلالة مرتبطة ببناء فكري أو نفسي معين؟

- هل هذا البناء الفكري أو النفسي -اذا وجد- على علاقة وظيفية وفكرية مع فئة أو جماعة اجتماعية معينة؟

وقبل البدء في البحث عن إجابة عن هذه الأسئلة، نود ان نشير إلى مشكلة على جانب من الأهمية، تتعلق بمسألة الآثار القصصية الواجب دراستها. فالآثار التي ظهرت في هذه المرحلة كثيرة ومتنوعة، ونحن لن نتمكن من اجراء تحليل لها جمعياً، فان لبحثنا حدوداً معينة لن نستطيع تجاوزها. لذلك رأينا ان يقتصر التحليل على بعض الآثار القصصية التي نعتقد انها تمثل الملامح العامة التي تتميز بها القصة المصرية في هذه المرحلة، كآثار نجيب محفوظ، يوسف ادريس مثلاً ذلك اننا في المجتمع المعاصر بعامة، وفي مصر بخاصة، اذا تحدثنا عن القصة القصيرة، فلابد من الحديث عن آثار محفوظ، وآثار ادريس على أساس ان آثارهماتستطيع ان تبرز أكثر من آثار غيرهما رؤية العالم المتعلقة بالفئة المثقفة في هذه المرحلة.

(٧)

اذا ألقينا نظرة على مجمل الآثار القصصية لمحفوظ نلاحظ ان كتاباته الأولى (همس الجنون، ودنيا الله) وكتاباته الثانية (تحت المظلة، أو خمارة القط الأسود مثلاً) لا تحمل اختلافاً في المضمون فحسب، بل ان هذا الاختلاف يشمل الشكل أيضاً، فأغلب كتاباته الأولى تعبر عن أزمة الفرد في لحظات مواجهته للعالم. أما كتاباته الثانية عن رؤية للعالم تتعلق بفئة

معينة تواجه نمطاً من أنماط التصدع في قيمها، وفي ايديولوجيتها، نتيجة لتحولات اجتماعية وتاريخية معينة.

والآثار الأولى يتميز بناؤها بالواقعية الاجتماعية، فطريقة السرد، وتصوير الشخصيات، يترابطان مع الواقع الخارجي، في حين يبدوان في الآثار الثانية وكأنهما مقطوعا الصلة بهذا الواقع، أو بعبارة أخرى هناك تحول في البناء القصصي من الواقعية إلى الرمزية والعبث.

والظاهر لنا ان طبيعة الكتابات الثانية تطرح إشكالاً يتعلق بمسألة التفسير فالرمز يثير مشكلة المعنى المزدوج، أو تعدد المعاني. هذا فيما لو كان الكاتب قد استعمل الرمز بكيفية واضحة، أما حين يوظفه على نحو غامض، فانه يضع القارىء أمام عالم مغلق، يجعله يشعر وكأنه أمام حالة نفسية تتطلب منه -في بعض الأحيان- الاستعانة بطرائق التحليل النفسي للكشف عن نوع الخبرات اللاشعورية للشخصية. وهذا الأمر لا يمكننا من تحقيق عمليتي الفهم والتفسير لأننا لا نستطيع استنباط البنى ذات الدلالة.

كيف نفسر هذا النمط من الأقاصيص؟ ان الدراسة السوسيولوجية للأدب تعتمد أساساً على الأثر الأدبي الواقعي، لأنه يشكل مع بنية الواقع التاريخي والاجتماعي علاقة معينة تسمح للباحث بإكتشاف البنى ذات الدلالة من أجل دمجها في بنيات كلية واسعة.

لقد أخفق بعض نقاد الأدب عندما أرادوا ان يفسروا بعض هذه الآثار القصصية نتيجة لاعتمادهم على منهج ناقص لم يتجاوز حدود وصف الأثر الأدبي، كقولهم ان هذه الأعمال تبدو للقارىء وكأنها أشبه بلغز يطلب الحل[٩]، أو كقولهم ان نجيب محفوظ لم يكتب في «تحت المظلة» عملاً لا معقولاً وانما الفوضى المخيفة[١٠]. وهذا القول وذاك، وما أشبههما، لا يحقق ما ينشده التفسير وربما وجدت هذه الآراء أو غيرها من النقاد من ينصفها، لأنهم قد يفيدون منها فائدة مباشرة، أما السوسيولوجية فلا

يجدون فيها فائدة تذكر. ومن الحق ان هذه الآراء لا تدعي انها سوسيولوجية، ولكنها مع ذلك قد وعدت في دراستها بأن تقدم لنا تفسيراً سوسيولوجياً. وعلى هذا الأساس كانت إشارتنا إلى منهجها الناقص. ولعل هذا يرجع في أساسه إلى ان البحث لديهم لم يحاول الكشف عن النظام الذي تتكون منه الظاهرة الأدبية، اذ لم يحاول فهمها، على انها بنية جزئية تحدث داخل كلية مشروطة بأوضاع معينة، تحتم على الباحث النظر اليها في ضوء بعض المفاهيم الشائعة في مجال العلوم الإنسانية من ناحية وفي مجال النقد الأدبي من ناحية أخرى.

ولكن كيف تعالج هذه المشكلة؟ في البدء يجب ان ننظر في جملة العوامل التي تجعل الكاتب يعدل عن مسارة الواقعي ويمضي نحو الرمز أو العبث. ويمكن القول بايجاز ان هناك عوامل معينة، بعضها يرجع إلى شخص الكاتب، وبعضها يرجع إلى الواقع نفسه. فالكاتب يمكن ان يواجه موقفاً معيناً يترتب عليه زيادة درجة التوتر إلى نسبة معينة، تجعله يرى المجال بكيفية تجاوز الحواس العادية أو بعبارة أخرى تجمله يرى الواقع الخارجي بصورة مغايرة لأشكاله المألوفة بحيث ينقل إليه دلالات جديدة تمليها عليه فاعليات الموقف. وبناء على هذا يصبح الواقع الخارجي تابعاً للمجال الذهني على نحو يجعل الكاتب يرى في أداة الرمز الأداة الوحيدة التي تستطيع التعبير عن نظرته للعالم. والكاتب قد يضطر في أحيان أخرى إلى ان يوظف الرمز للتعبير عن جهة نظر معينة لا يريد التعبير عنها بأسلوب مباشر، فقد تتعارض مثلاً آراؤه مع ايديلوجية الطبقة الحاكمة أو مع بعض القيم السائدة في عصره.

وحين يقدم الينا الكاتب نظرة معينة للعالم عن طريق البناء الرمزي فإننا نستطيع بشيء من التفكير ان نكتشف دلالة هذا البناء لأنه بمثابة البديل عن الواقع، وليس هناك من سبيل أمامنا سوى ان نرده إلى أصله الواقعي.

أما التبرم بالواقع الاجتماعي، وتخلي الكاتب عن الإطار العام للمجتمع، عن طريق وصف نمط من الأنماط الشعورية التي تشبه أسلوب التداعي الحر، فترجع في أساسها إلى نوع من الانطواء الناجم عن تحطيم إطار التآزر القائم بينه وبين الواقع الاجتماعي، فهذا الوضع يدفعه إلى تصوير العلاقات الداخلية بدلاً من تصويره علاقات الواقع الخارجي. ويظهر هذا بصفة خاصة في طريقة رسمه للشخصيات التي تبدو -في كثير من الحالات- منقطعة الصلة بالبنى الكلية للمجتمع. فهي -كما سنرى في بعض آثار محفوظ- مسلوبة الإرادة، يعتريها شعور بالإخفاق، أو الخوف، أو المطاردة. فالقارىء يجد نفسه في نهاية الأمر أمام حالة نفسية اجتماعية، وبنى تعبيرية تتميز بالتجريد والغموض.

(٨)

إن شيوع شكل القصة القصيرة في تاريخ الثقافة المصرية المعاصرة لم يكن اذن محض اختيار من الكاتب، أو مجرد صدفة عابرة، فإن جزءاً كبيراً من العوامل الموضوعية قد قام بعملية تشكيل وجدان الفرد المبدع بصورة معينة، خلقت لديه نوعاً من التوتر النفسي، جعله يعبر بوسيلة فنية معينة، تتلاءم مع طبيعة هذا التوتر، وطبيعة ذلك الشكل الأدبي.

فالمجال الاجتماعي ومتغيراته تسهم بكيفية معينة في تكوين الحياة النفسية للفرد المبدع. فالحرب قد خلقت ظروفاً اقتصادية وسياسية معينة، جعلت الكاتب يشعر أنه غريب في عالم غريب، فالتغير السريع لبنية الواقع، كحدوث نمط من الحراك الاجتماعي، ونقل ثروات المجتمع إلى طبقات جديدة، جعل الموقف يفقد التوازن وكان لابد ان توجد حالة توازن تحتوي الفرد والجماعة. ولم يكن من سبيل إلى تحقيق ذلك إلا عن طريق نوع معين من الخلق الأدبي.

ومن البدهي أن طبيعة التغيرات التي اعترت بنية الواقع لم تحدث - كما هو واضح لنا- بشكل مباشر، لأن الرابطة بين الكاتب والحياة الاجتماعية تبدو في صورة خفية، تتخذ أشكالاً مختلفة باختلاف شتى الظروف البالغة التعقيد إلا أن دلالتها الفعالة تبقى كما هي، لأن فقد التوازن النفسي، أو زيادة حدة الانفعال نتيجة للتغيرات التي تطرأ على المجال الاجتماعي، أو نتيجة لعوامل شخصية، أو نتيجة لكلا العاملين، تخفى في الأعماق الكامنة وراء الكاتب، ويمكن ان نكتشف نوعيتها في بعض الأحيان عن طريق الشكل الأدبي، الذي يجد فيه الكاتب استجابة معينة أكثر من أي شكل أدبي آخر ويمكننا في هذا الصدد أن نفترض ان درجة التوتر المصاحبة لكتابة القصة تكون أكثر من تلك التي تصاحب الكاتب في كتابة الراوية. وتختلف درجة التوتر في كلا النوعين عن كتابة الشعر.

وخلاصة القول إن تأثير الحياة الاجتماعية على الفرد المبدع يمكن ان يتم بصورةغير مباشرة، والقول بتأثير الحياة الاجتماعية على الكاتب لا يعني -كما يعتقد أصحاب دعوة النقد الشكلي- أننا ننطلق من مجموعة أفكار مسبقة، لأننا في الواقع ومنذ البداية ونحن نعتمد في دراستنا على مشاهدة الواقع الاجتماعي والثقافي بوجه عام، الذي سمح لنا بتكوين فكرة عامة عن الظاهرة موضع البحث، ثم حاولنا تكوين فرض أساسي إلى جانب مجموعة من الفروض العامة، وأخيراً حاولنا اختبارالفرض الأساسي عن طريق التجربة. وهذا كله يعني أننا نسلك سبيل المنهج العلمي، الذي ينأى بنا عن الأفكار المسبقة. والقول بتأثير الحياة الاجتماعية في الفرد المبدع لا يعني أيضاً أننا ننكر الجانب الفردي في عملية الخلق الأدبي أو نقلل من قيمة الأثر الأدبي أو نقضي على وحدة تماسكه الداخلي.

لقد نظرنا إلى الظاهرة الثقافية موضع البحث من الداخل، في أعماق الكاتب وفي بنية الوسط الاجتماعي، وفي الأثر الأدبي. وهذا يبين لنا أهمية الفرض الأساسي، الذي وضعناه سابقاً.

(٩)

ولكن لماذا كان شكل القصة القصيرة هو «النموذج المثالي للتعبير عن نظرة الكاتب في هذه الفترة؟ هناك عدة جوانب موضوعية متداخلة، أدت إلى خلق علاقة مثالية بين طبيعة الانفعال عند الكاتب من ناحية، وطبيعة الخصائص الفنية لهذا الشكل الجمالي من ناحية أخرى. ذلك أن شعور الكاتب بأن العالم الذي يمثل أحد عناصره يعتريه تغير في سبيل مجهول، جعله ينفصل عنه لحظة ليتأمله، ويتأمل عالمه الخاص في ضوء هذا التغير. لقد كان الشعور الحاد بالاغتراب عاملاً جوهرياً في خلق نوع من التوتر البالغ نسبياً. وهذا النوع من التوتر تآزر بصفة خاصة مع الشكل الجمالي القصير. وقد ساعد على تحقيق هذ التوافق النفسي والجمالي جملة الخصائص الفنية التي يتميز بها هذا الشكل الأدبي، الذي يعتمد على تصوير موقف معين من زاوية معينة بطريقة تميل إلى الانكماش، وتعتمد على الجمل الوصفية الدقيقة، التي يقع أغلبها في الزمن المضارع ليصور لنا الواقع الداخلي والخارجي بطريقة تهمل عنصر الزمن وتسلسل الحوادث. والكاتب يصور لنا هذا الموقف بلغة الشاعر المرهف ليحاول التعبير عن انطباع معين عن عالم يراه غامضا. وغير متماسك في نظامه.

(١٠)

ويمكن أن نستخلص من هذه الظاهرة الثقافية عدة دلالات أهمها أزمة الفرد المثقف والجماعة التي ينتمي إليها، فرؤية العالم التي استنبطناها

من بنية الأثر القصصي، كتدهور الوضع الإنساني، والإحساس بالاغتراب والعبث. هي الإحساس الذي كان شائعاً عند أغلب الفئة المثقفة، التي تنتمي إلى جماعة البرجوازية الصغيرة. فالكتاب الذين أجابوا عن الاستخبار لهم مهن معينة (مثلاً محفوظ موظف، ادريس طبيب، الشرقاوي صحفي، الخ ...) تجعلهم يرتبطون بوضعية هذه الجماعة، التي واجهت تدهوراً في ايديولوجيتها منذ بداية هذه المرحلة -فالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تجمعت عن ظروف الحرب قد جعلت هذه الجماعة تفقد -بمعنى ما- سلطتها السياسية والاجتماعية نتيجة لظهور ايديولوجية جماعة أخرى جديدة، ليس لها نفس النظرة السابقة للعالم. وهذا يعني -من بعض الجوانب- ان شيوع القصة القصيرة في تاريخ الثقافة المصرية المعاصرة يعد محاولة لبناء ايديولوجية أدبية على نحو محسوس به، وغير محسوس به من الكاتب.

فالبرجوازية الصغيرة (التي ينتمي إليها الكاتب) دخلت على المستوى الفكري- في صراع مع الطبقة الجديدة لأن الفئة المثقفة أصبحت فئة مسيطر عليها داخل جماعة تقلقلت سلطتها وقيمتها السياسية والاجتماعية. ويمكن اعتبار بدايات العودة إلى الإتجاهات الرأسمالية الفردية(١١) مظهر من بين هذه المظاهر.

لقد جاءت هذه الفترة عقب مرحلة امتلأت بمحاولات البرجوازية الصغيرة الإنتصار على الاقطاع والرأسمالية الفردية اللذان كانا يقفان في سبيلها كحاجز يحول بينها وبين إتمام حركتها نحو أهدافها الخاصة. ، تحققت مطالبها بعد ثورة ١٩٥٢ فاستولت على الحكم وتحكمت في موارد الإنتاج وفي أدوات التثقيف(١٢) لكن منذ أواخر الستينات وبالتحديد في السنوات التي تلت الحرب، بدأت الطبقة الجديدة تبث قيمها وتتدرج في مدارج الرقي

المادي والمعنوي وتتجه بصورة غير مباشرة نحو محاولة تغيير شكل الحياة الاقتصادية والسياسية في مصر[١٣] برز بوضوح في منتصف سبعينات هذا القرن. وهذا يعني ان شيوع شكل القصة القصيرة في تاريخ الثقافة المصرية المعاصرة ليس فقط محاولة لبناء ايديولوجية أدبية بل أيضاً مظهراً من مظاهر أزمة الفرد المبدع وأزمة الجماعة التي يرتبط بها تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً. فالتغيرات الغير محتملة في إتجاه القيم أثر بشكل سلبي على قيم الفئة المثقفة خاصة وعلى البرجوازية الصغيرة عامة. تجلت مظاهره في شعور الكاتب أو المثقف بالاغتراب أو العبث والاندفاع نحو التعبير عن هذا الشعور بواسطة شكل جمالي قصير، إستطاع عن طريق خصائصه اللغوية والفنية ان يصور عالماً أحياناً بلا معنى وأحياناً أخرى بمعنى رمزي معين. لتصبح مهمة التعبير الفني المقتصد تصوير لحظات الخبرات الوجدانية من خلال تصويره للواقع الباطني لا من خلال تصويره للواقع الخارجي، لقد أراد الكاتب ان يصيغ رؤيته للعالم في لحظة نفسية متناقضة تجمع بين الرغبة في الارتباط بالواقع الخارجي وبين الرغبة في العزلة عنه. واستطاعت مقومات الشكل الأدبي القصير تحقيق وصياغة هذه الرغبة وتلك اللحظة. فهو (الشكل الأدبي) يرتبط بهذا الواقع الخارجي بمعنى ما لأن لغته بمثابة وسيطة بين نصه وبين المجتمع من جهة وان العالم الذي يصوره هذا النص يبدو مقطوع الصلة بهذا المجتمع من جهة أخرى وهذا يعني أن الدعوة التي أرادها الكاتب هي دعوة لرفض هذا الواقع بالانصراف عنه، لأنه واقعٌ يؤدي إلى الشعور بالاغتراب والعبث في ظل لحظات تاريخية واجتماعية اتسمت بنوع من عدم الثبات وتفتت بعض القيم وتحطيم بعض أسس المفاهيم الفكرية والحضارية. وهو وجه من أوجه القلقلة التي تسود في الأزمات الثقافية.

هوامش:

١ - نعني بالأزمة هنا ذلك البعد النفسي لعملية التحول السريع أو غير المحتمل في بعض عناصر البنى الكلية للمجتمع، التي يترتب عليها نشوء صدمة وجدانية لدى الفرد أو الجماعة، يجعلهم يعيدون النظر في العناصر -الإيجابية أو السلبية- التي تشكل الإطار الثقافي.

٢ - A. laroui,l'idaologie arabe conte mporaaine,paris, 1979, p.3.

٣ - فؤاد زكريا: التخلف الفكري وأبعاده الحضارية -مجلة الآداب، بيروت مايو ١٩٧٤، ص ٣١.

٤ - انظر رأي زكي نجيب محمود في مؤلفه، تجديد الفكر العربي، بيروت، الطبعة ٣، ١٩٧٤.

٥ - P. chambarte lawue, la culture et pouvoir, pavis, 1975, p. 119.

٦ - انظر على سبيل المثال الأعداد الخاصة التي أصدرتها مجلات (الهلال) عدد أغسطس ١٩٦٩ و(المجلة) عدد أغسطس ١٩٧٠ و(الآداب) عدد مايو ١٩٧١.

٧ - برزت هذه الظاهرة في أواخر الستينات ومنتصف السبعينات بصورة واضحة.

٨ - انظر رأيه في L'egypt d'aujourd'hui, paris, 1977

وانظر كذلك Revue de l'ocoident musilman et de la me'dite rra nee. no 15- 16, 1973. p.p 82-83.

٩ - د. شكري عياد، الأدب في عالم متغير. القاهرة، ١٩٧١. ص ١٤٨.

١٠ - غالي شكري، اللامنتمي في أدب نجيب محفوظ، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٨٧.

١١ - انظر مؤلفنا المسمى Litte'rature et societe' e'n egypte

١٢ - انظر مؤلفنا المسمى «المناهج المعاصرة لدراسة الأدب» الكويت ١٩٩٦، ص ٥١.

١٣ - انظر مؤلفنا السابق بعد الهامش (١١)، ص ٧٠.

* * *

ابـــداع

شـــعر

دم للصبـاح

عبد السلام المحاميد

تقول المدينةُ:
إنّ الوجوه مزورةٌ،...
والعيون التي خلفها أنكرتني؛...
وباعت وصايا الذين مضوا...
في اغترابِ الندى...
ومن يشرب الآن نخب القصيدة...

---

* عبد السلام المحاميد: أديب وشاعر من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. من دواوينه «وفي الروح متسع للصهيل».

وهي تمورُ إلى حلمٍ...
باعهُ الأدعياءُ بأغنيةٍ من رمادْ
دعيني ألمُّ الدروب، ...
وأغسلُ وجه المدينةِ، ...
تعلنُ بدء امتحانِ الفصول
أمتطي صهوة الحلمِ حيناً، ...
وحيناً أبايع وجهكِ شمساً
لعرسِ الضياءِ الأثيرْ
دمٌ...
للصباح الأخيرِ...
على شرفةِ الوردِ...
وردٌ إليها تجيءُ مطرزةً...
بالمواعيدِ والأسئلةْ
بكاءٌ أخيرٌ على راحتيها...
فضاءٌ...
لأغنيةِ الليلِ تأتي...
مضرجةً بالعويلْ
دمٌ...
للطريقِ التي باعدتنا، ...
وألقت بكلِّ المواثيقِ في حضرةِ النارِ...
لم أكتشف سرّها...

كنتُ أُلقيَ المساءَ...

على غابةِ الأقحوانِ...

فلم تنتبه غابتي...

لفضاءِ يديّ

تجيء المواعيدُ طراً، ...

وأغنيتي لا تجيء...

أنا الولدُ البكرُ...

من يشتريني، ...

ويطلق روحي لمن...

عمّدتني زماناً...

بعشرِ وصايا وعينينِ نرجستينْ

أنا الولدُ البكرُ...

باعوا دمي للقياصرةِ المترفينْ

ونحيا مع الحلمِ...

حفاةً...

عراةً...

يتامى، ...

وتمضي القصيدةُ دهراً...

تلملمُ ما أفسد الحلمُ، ...

تنفجرُ الأبجديةُ بين يديها، ...

« ... وتبكي إذا وقعت، ...

أو إذا جرح المشي حافيةً قدميها ... »

وينأى بنا الوهمُ...

نبكي ونحلمُ أنّا ...

سننهضُ من شاهقِ الأمنياتِ ...

إلى موجةٍ تحملُ الريح ...

إذ تعصف العاصفةْ

هي الأرضُ...

تحملنا ثم تدورُ... تدورُ...

لتخلقنا من جديد ...

حفاةً، ...

عراةً، ...

وكنّا يتامى.

تجيءُ المواعيدُ طراً، ...

وليلاي منفاي ...

تغزلُ شالاً بحجم اغترابي حزينْ

وهذا الجنونُ الجميلُ...

يُجمّعني، ثم ينثرني ...

فوق صدر القصيدةِ ...

أعدو أعد الحروفَ...

فتكسرني لجّةُ البحرِ ...

أنأى بعيداً ... بعيداً ...

إلى آخرِ الحلمِ...
أُشعلُ روحي...
فتغمرني الأغنيةْ
ومن يشربُ الآن نخب القصيدةِ، ...
والليلُ أوشك...
أن يدخل المرحلةْ
بيلسانُ الدروبِ...
أعنّةُ جرحِ المنافي، ...
رحيلُ النوارسِ صبحاً، ...
تمرُ القصيدةُ فوق حدودِ المسافةِ...
جرحي نزيفُ الجراحِ، ...
ويمضي بنا العمرُ...
نبكي القصيدة حين تؤوبُ...
رويداً، ... رويداً، ...
إلى لحنها السرمديِّ...
توزعُ ما أهملته الفصولُ...
شذىً راعفاً، ...
تدلفُ الروح فيه إلى آخرِ العمرِ، ...
تُعلنُ أن المسافة بين القصيدةِ والوهمِ...
وهمٌ
وأن المسافة بين الحقيقةِ والحلمِ...
حلمٌ

تُغادرُ إيقاعها ...
في فضاءٍ جديدٍ ...
تمدُّ يديها لمن وأدوها ضحىً ...
إنها الآن أغنيةُ المتعبينَ، ...
وصوتُ الذين مضوا في المتاهةِ ...
لم يخسروا الحربَ، ...
بل خسرتهم، ...
وباعت رحاها ...
هم الآن جذوةُ هذا الهشيمِ، ...
وثورتهُ المقبلةْ.
وداعاً ... / وداعاً، ...
وقد حاصرتني يداك ...
هي النارُ في عريها ...
تستبدُّ بقلبي، ...
فأحنو عليها، ...
ويحنو عليّ التعبْ
أناديكِ سهواً، ...
وألثغُ باسمكِ ...
حين تجيء النوارسُ فجراً، ...
ووجه الخضمِ ...
انتظارٌ رجيمْ
على شرفة القحط ألقاك ...

أذرفُ قلبي على راحتيكِ ...
رصاصاً غريباً ، ...
وأسألُ عن مقلتينِ ...
تعيدانِ ترتيب هذا الهشيمْ
إلى قبلتينِ ...
دمي يرحلُ الآن ...
مختصراً رقعة الأرضِ ...
يرفو القفار بدمعٍ وطينْ
أمرُّ بكلِّ الموانيء ...
جرحي نزيف الجراحِ ...
سأحمل دهري على راحتيَّ ، ..
وأُعلنُ فيكِ ارتحالاً ، ...
فأنتِ البدايةُ ...
أنتِ النهايةُ ...
أنتِ اشتعالُ الرؤى المهملةْ
شردتني الأماني ، ...
وكفي ارتحالُ الشذى نحو عينيكِ ...
كنّا نحبُّ الطريق ، ...
وكنّا نحبّكِ يا امرأةً ...
أوغلتِ في الرحيلِ ...
إلى مرفأٍ من نعاسْ
أيقظتنا ، ...

ونامت على وجعِ اللغةِ المشتهاةْ
لم يكن برقها صدفةً ...
كانت الأرض تجري ...
إلى مستقرٍ لها ...
أغنياتُ النجومِ على ساعديها ...
قناديلُ عشقٍ ...
تضيء المسافة بين القصيدةِ والوهمِ ...
آه ... !
تعبتُ من الحبِّ يا امرأةً ...
أشعلت صبحها في دمي ...
اصعدي ...
جئتني الآنَ حبلى، ...
بأغنية الانتظارْ، ...
ووجهُ المخيمِ يصعدُ بي ...
نحو ليمونةٍ نازفةْ
شوّهتها القذائفُ ...
فاشتعلت بالقصيدةِ حتى الفناءَ
وحدها الآن ...
سيدةُ الوقت ...
تحملُ مشعل هذا السكونِ، ...
وتمضي إلى الجلجلةْ

* * *

ابداع

كلمات بالحبر السرّي

عبد الكريم أروينة

كَلِمَاتٌ حُبْلَى بالوجْدِ...
تَسْكُنُني
تتراكضُ في صدري أسراباً من ورد...
منْ شوقٍ يحكي قِصَصَ الليلِ المُمْتَدِّ!
وقصائدَ أكتُبهَا في رِئَتَيَّ وأنفاسي
وأنَمِّقُها،

* عبد الكريم أروينة: أديب وشاعر من الجزائر. ينشر أعماله في الدوريات العربية.

لَكِنْ لا أقرأها إلا وحدي!!
حين تُسارعُ هذي اللّهفةُ أشواقاً تأسرني في خُضرةِ عينيكِ
تسقيني جمراً يعلو حُنجُرتي...
ويُرَصِّعُ عينيَّ بلونٍ من سُهدِ!
حين تُسارعُ هذي اللّهفةُ
وتُطوّقني
وتُحَوّلُ جزرَ البحرِ إلى مدٍّ!!

* * *

كلماتٌ تتعبني... تُثْقِلُ كلَّ خلاياي...
ساعةَ يُفْلِتُ منّي حلمٌ مجنونٌ يحملني
كيما أُبصرَ وجهكِ في روحي وخيالي!
يا هذي وجهكِ تاريخٌ من نورٍ..
من عطفٍ جمٍّ،
من ودٍّ!!
كلماتٌ تجتاحُ كياني
حين يحطُّ بسمعي صوتكِ شحروراً،
ما انفكَّ يطوّفُ، يملأُ أيّامي... آمالي
أنغاماً ومواويلاً...
وبساتيناً من وردٍ!!
أأقولُ «أحبّكِ»؟؟
ما أكذبني! فقليلٌ ألفُ «أحبكِ» عندي!!
وهتافاتُ دمي تجعلني
أنفي كلماتي وقوافيَّ إلى صمتي...

وأمنّيها بجداولَ من حبر ...
أتهربُ بالوعد!!
عجباً؛ كيفَ أُصَوِّرُ حيّاً بالموتِ؟!

* * *

كلماتٌ مثلَ الرَّملِ على شاطىء نورٍ
تلمعُ، تُشْبِهُ أحلامَ الرَّحالة!!
وحكايا الجدَّاتِ تدغدغُ أطفالا ...
وتُغطيهمْ دفئاً في البردِ!
في ضوءِ الشَّمعِ الخافتِ
تتراقص فيه ظلالُ الأشياء مخافةَ ريحٍ أو رعدٍ!!
كلماتٌ تجمعُ كلَّ هيامِ الشعراء ...
وخرائط بوحِ العشّاق ...
وتُبدّدُها في فكري أشلاءً،
حبّاتٍ من فيروزٍ وعقيقٍ،
متناثرةً منْ عقدٍ!!

* * *

كلماتٌ أعرفُها، ألمسها ... تحرقني
لكنّي أغدو أميّاً لا أعرفُ كيفَ أحررها!
أبكمَ لا أنطقُها ...
إذ يهتفُ باسمكِ
يا (هندي)!!

* * *

ابداع

قصة

حواء الصغيرة

نجيب كيالي

سكين الألم تغور بعيداً في ظهر كاظم، فيتلوى على سرير المستشفى الحكومي، ويلعن حواء الصغيرة.

يعرف أنهن يقلن عنه: معقد! زميلاته في الشركة، زوجته رغدة، عيون الدنيا كلها تتهمه بالتعصب ضد النساء! حتى زملاؤه يلقبونه بالمهندس المجنون! ولكنْ تعالوا انظروا ما فعلتْ به واحدةٌ صغيرة من جنس حواء هي ابنته ميادة!.

* نجيب كيالي: أديب وقاص من سورية، له عدة مجموعات قصصية ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

هل حقاً سيسلّم نفسه بعد قليل للغرفة الرهيبة التي تسكنها المشارط والمقصات؟! هو في العادة يحسب حساباً لإبرة العضل حتى لو كانت في ألية غيره يقشعر بدنه، كأنها نزلت في أليته! فكيف سيسمح لهم في ضحى هذا اليوم أن يفتحوا عموده الفقري ليرمموه! آه.. اللعنة عليها هي السبب!.

هل تعرف يا كاظم أن العمود الفقري في الجسم كالحديد في البناء؟ تصور ماذا يحدث لأحد الأبنية التي تبنيها أنت في الشركة إذا سُحِبَ منه الحديد أو تكسَّر!

تستيقظ زوجته رغدة النائمة معه على السرير الثاني في الغرفة على صوت زفرة يطلقها، تنهض إليه:

- صباح الخير. هل أفقتَ يا حبيبي؟

- حبيبكِ لم ينم حتى يفيق!

تقول بحذَر وهي تنظر إلى زاوية عينه اليسرى التي ينشدُّ جفنها عند الغضب، ومع انشداده يخرج مالا تحمد عقباه من لسانه:

- أنت متضايق من مقصوفة العمر ميادة. معك حق ولكن أرجوك اهدأ، سامحها قلتُ لك مراراً: إن المسألة حدثت دون قصد.

ينشدُّ عصب الجفن:

- أسامحها! أنا يا مجنونة! والله أقطع لساني، أتبرأ من قلبي.

- هل نسيتَ يا روحي أن عمر ميادة كله ست سنوات؟! طفلة وحياتك لم تصل إلى سن التمييز!

ينشدُّ العصب إلى حده الأقصى:

- ميادة وحدها لم تصل إلى سن التمييز؟! هاتي لي من الشرق أو الغرب امرأة واحدة وصلت إليه! أنت ما شاء الله معلمة مدرسة وفوق الثلاثين، وكلامك شوربة! كلمة من سورية، وأخرى من الهند! ميادة صغيرة. نعم، ولكنَّ الشيطان دلها على السوء لأسبها، وأسب حواء صغيرة وكبيرة، ولتعرفْنَ جميعاً أنكن مخطئات، وأنا على حق!

تتدافع غيوم سوداء إلى وجه رغدة، تجلس مصدومة، تقول عيناها:

- سأتحملك. أنت في المستشفى.

يفصل بينهما صمت مشحون كصمت المدافع على الجبهة، بينما تأتي من الخارج أصوات جَرّ. لعل العاملات ينظفن الممرات، وبعد قليل يُوزّع طعام الفطور.

يحوّل كاظم بصره إلى الشباك حيث تدخل أشعة الشروق. آه.. الصباح حلو في كل مكان، صبيٌّ أشقر الوجه والزندين كابنه فراس، لكنه في المستشفى يشيخ فجأة، يصبح بلا عافية كهؤلاء المرضى في الغرف المجاورة، ينتظرون دورهم في العمليات الجراحية أو السفر إلى الآخرة.

أنت أيضاً يا كاظم طريق الآخرة مفتوح أمامك! صحيح أن الطبيب الذي سيقوم بالعملية صديقك، وسيهتم بك، وصحيح أن الأجهزة هنا- كما قالوا -أفضل من المشافي الخاصة، ولكن العملية قد لا تنجح. إنها في أدق المناطق من جسمك! الإبرة الظليلة وحدها تسبب شللاً إذا انحرفت عن مسارها شعرة واحدة! العنْ حواء، ولا تتردد.

يهمُّ بمناوشة رغدة، لكنه يشعر فجأة أنها لا تستحق القسوة. هي طيبة، حنون، تنام معه هنا منذ يومين، وهو وإن كان يكرهها كسيادة والأخريات، لكنه لا يستطيع الاستغناء عنها. إن حياته بدونها رمل وإسمنت ومناوشات مع المتعهدين الذين يخالفون الاتفاقات، ويبلعون الحديد والإسمنت والخشب كالوجبات اللذيذة! أحياناً يطفو وجهها فوق المخطط المنشور أمامه، أو ينشقُّ أحد الأعمدة الإسمنتية في ورشة البناء، وتخرج منه بقميص النوم! ومرة جمعتْ كل رقة الدنيا في صوتها، وقالت له: أرجوك.. لاتحكِ على النساء أمام الناس. ماذا يقولون عنك! أنت متعلم! حتى الأميونَ وأصحاب الرؤوس اليابسة تغيرتْ نظرتهم إلى الستّات. بصراحة يا كاظم أعتقد أن في حياتك مشكلة قديمة، وأنت بطبعك كتوم. يومئذ هبت عاصفة رملية في رأسه، وأحسَّ أن عصب جفنه تقلص، وقبل أن يفتح فمه، ذبّلت رغدة عينيها، وقالت: تسبنا! هل يستطيع الرجال أن يستغنوا عن عيوننا؟ عن شعرنا؟ عن نهودنا؟ وهزت صدرها هزةً خفيفة حركتْ رمانتيه، وأوقفت العاصفةَ الرملية في رأسه! ومرة لاحظتْ أنه يميز

بين فراس وميادة في المعاملة فقالت: برحمة أبيك لا تترك سوادَ قلبك يصل إلى ميادة. إذا كنتَ لا تطيق وجوه النساء، فاكرهني أنا، أما ميادة فهي من عصافير الجنة. هل يكره إنسان طبيعي عصافير الجنة؟! ليتك تحاسب نفسك يا ابن الحلال.

تهدأ السكين رويداً.. رويداً في ظهر كاظم، كأنها تعبت من الحركة طول الليل، فإذا به يغفو، وفي الحلم يرى ميادة تلبس جناحي فراشة!

– هذا أنت يا مقصوفة الرقبة! اخلعي فوراً هذين الجناحين، فالبراءة لا تناسبك.

– لماذا يا بابا؟

– فتقت القناةَ اللبية في ظهري، وتسببت لي في حمل هذا العكاز!

– أنا!

– نعم أنت! هل أذكّرك؟ في يوم السبت من حوالي أسبوعين، كنتُ في الصالون واقفاً في أمان الله، ساهياً في شاشة التلفزيون، جئتِ أنتِ من الخلف، صعدت فوق الديوانة، وهوب قفزت فجأة إلى ظهري وهو في حالة استرخاء! شعرت فوراً أن أسفله تفتت كقطعة جبنة! وقال الطبيب: لا بد من إجراء العملية!

ترف ميادة بجناحيها، تقول:

– بابا. عفواً. أنت لم تقل كل شيء! لم يكن قصدي إلا أن ألعب. أراك في أكثر الأحيان تهملني كأنني مذنبة! بينما تحمل أخي فراس على ظهرك، وتركض به في الصالون مغنياً: «على ضهري عصفور.. على ضهري خاروف»! اشتهيتُ أن تحملني مثله، فقفزتُ إلى كتفيك.

يهجم عليها بالعكاز صارخاً:

– أنا لا أسلّم ظهري أبداً لحواء، ولو كانت صغيرة.

تطير ميادة قائلة:

– بابا. لا تؤاخذني. أنت معقد! قالت لك ماما أكثر من مرة: حاسب نفسك.. حاسب نفسك

الليل يقترب فجأة؟ أم هو يركب قلابة سريعة؟ لقد كان يكره القلابات منذ صغره! وماذا ضرب رأسه؟ كلام ميادة، أم كرة حديدية نزلت فجأة عليه ككرة قدم تسقط على حديقة منزل محدثة دوياً؟! وما هذه الدموع الكثيرة في عينيه؟! كأنهما صارتا دشّ حمام! آه.. إنه معقد! لا تغالط نفسك يا كاظم أنت كذلك وأمك السبب. أمي. أمي.. ي.. ي. ي.

لا يدري أيضاً كيف وجدها أمامه بجسمها القوي البدين! ربما خرجتْ من غيمة دخان، وها هي تسأله بصوتها الذي يعرفه جيداً:

- خير يا كاظم؟

- آسف يا أمي. سأقول لكِ كلاماً لا يسر.

يتجهم وجه المرأة القوية:

- ألا تخجل يا ولد؟! ناديتني من الآخرة لتقلل الأدب أمامي!

- قلتُ لكِ آسف، بصراحة يا أمي أنتِ ظلمت أبي كثيراً! حرقتِ نَفَسَهُ وعظامه! كانَ يرحمه الله صغير الجسم مثلي، بريئاً كعصفور، لكنه في الشغل أنشط من جرافة! قبل طلوع الضوء يتوكل إلى أرضك التي ورثتِها عن جدي.. يفلح، يقلم أشجار الزيتون والتين والعنب، يكافح الحشرات، ولا يرجع إلا بعد غياب الشمس! يرجع منهوكاً أكثر من حماره! وعلى صينية العشاء لا بد أن يسمع منك مرة أو مرتين على الأقل عبارة: داري، أرضي، مالي! أعرف أن الدار التي نسكنها كانتِ لكِ أيضاً، ولكنه هو الذي اشتراها من إيراد الأرض.. من عرق جبينهِ، وسجلها باسمك! لماذا تزوجته فقيراً؟ هل أردتِ حضرتكِ أن تصبحي أميرةً فوق عظامه؟ أم أردتِ إحياءَ غطرسة أبيك صاحب الأملاك المنهار؟

تصرخ المرأة القوية:

- اخرس يا قليل الأدب!

- لن أخرس، في أمسية باردة قامت القيامة! وقع أمرٌ فظيع جداً! أمر أتذكره، ولا أتذكره! لا. الآن فقط يخرج من أعماق رأسي واضحاً كشمس حزينة لقد طردتِ يا طيبة القلب حمارك عن البيت بعد أنْ رَكِبْتِه أكثر من

عشر سنين! هل تذكرين! أراد أبي يومها أن يدعو خالته الوحيدة الباقية على قيد الحياة لتأكل عندنا، فإذا بك تقولين: عندما يصير لكَ بيتٌ ادعها إليه! وحميَ الجدل بينكما، قلت: إنكَ لا تطيقينها ودفعته إلى الباب! آه.. أكاد أراه أمامي في هذه اللحظة مقرفصاً تحت الحائط في الحارة أختلس النظر إليه من الشباك وهو يبكي!

يشهق كاظم، ويستيقظ باكياً.

* * *

في غرفة العمليات وقد بدأ مفعول المخدر يسري في جسمه يتأرجح في فضاء الغرفة وجه ميّادة ووجه أمه، يتداخلان، ثم ينفصلان. يمد يديه نحو ميادة، فتهرب، ويغرق في عالم بعيد.

* * *

ابـــداع

مدن المـوت

كريمة ناوي

اللحظة... وأنا أجلس إلى هذا الوجع الصارخ، تتراءى لي خيالات بعيدة تعيدني إلى زمن الفرح الضائع... ها أنا أخيراً بلا أحدكما... وبلا أحد... تتسارع أمام عيني صور لجثث تحترق ويجرفني نهر الدم ولا شيء يوقفه... ها أنا أفقده هو كما افتقدتك أنت قبله. اختلفت الأمكنة وكان الموت واحد يقتلع مني الجزء تلو الآخر... وكنت أنت يوما كل الحلم، وكنت كلي...

---

* كريمة ناوي: أديبة وقاصة من الجزائر. تنشر قصصها في الدوريات العربية.

لكني اللحظة باردة ... وصامتة من حولي الأشياء ... أتأمل السماء وأبكي وفي العمق جرح كبير يسأل: أهي لعنة أن ترحلا وليس بالقلب إلا تعب الرحلة وصقيع المدن ؟

يوم عدت من -دمشق- بعد أربع سنوات من الدراسة ... كان الوجع وحده يملأني وحين اقتربت من الطائرة كان صوتك يتردد بداخلي ... ها أنا أرحل دونك ... أخلفك جسداً بارداً أجهل موقعه بمدينة يوم دخلتها كنت أكثر برداً ... جئتها راجية لأخبيء في حضنها وجعي الكبير وحرائقي الملتهبة ... لكني أغادرها اللحظة وقد سلبتني إياك ... إستلذت هي أيضاً حريقي كمدينتي ولم تمنعني دفئها الساحر ... كل مدني تبيع الحرائق وتستبقي الدفء! أنظر خلفي لعلك تظهر كما عهدت وتعيدني إلى صدرك ... لكني أمتطي الطائرة ولا شيء سوى ضجيج الركاب وحين حلقت في الفضاء أدركت ألا عودة إلى -دمشق- وأنك لن تعود ... !

لكني اللحظة جافة ... ترعبني صور الموت المتلاحقة بعيني، وتجبرني على الركض بلا توقف، والبحث في العيون الميتة التي تحيط بي ... يوم عدت من -دمشق- كان لا بد أن أستقر بمدينتي، ويوم تعرفت إلى -سليم- وأحببته كنت كمن يخون ذاكرته ... لقد خنتك أنت وكان يجب ألا أحب سواك. كنت كلما وقفت إلى جانب -سليم- أعود إليك ... إلى رجل كان أنا ... وكنت أنساه وأنساني لكني لا أنساك ... وكان -سليم- يردد لي السؤال ذاته: ألم تحبي أحداً في -دمشق-؟ وكنت أنكرك وأردد له: لو أحببت أحداً لما رضيت بالزواج منك! لكن القلب يتكدس ألمه وصوت يجلجل في تجاويف صدري: أنت ما أحببت غير -إياد- وحده يسكنك فلم تكذبين؟

وكنت أهرب من عيني- سليم- لأفرغ وجعي دمعاً حارقاً لأعود من جديد ...

وقررت أن أنساك لأمنح-سليما- ما تبقى مني ... لكنك كنت تقف حاجزاً بيننا ... دفئك يتسرب إلى مسامات جسدي. أذكرك قادماً من هناك ... يوم دخلت تلك الجامعة. تعلقت عيناي بك ... رحبت بالجميع. واسترسلت في الحديث عن الوطن العربي المتآكل. ولم أنتبه إلا بجملة رددتها: في الجزائر لا شيء يمكن الحديث عنه إلا الموت والخراب! أعتقد أن الحياة تكاد تتوقف هناك! وأحسست بالدماء تتصاعد إلى رأسي ونسيت كل البروتوكولات الدراسية وصرخت في وجهك: نحن لا نصنع الموت ولا الخراب سيدي! ولو تو قفت الحياة في هذا العالم كله لظلت تنبض في أرض الجزائر! لا تزيدوا في فتح فوهات جراحاتنا! وتركت القاعة والصمت يخيم على الجميع ... خرجت راكضة إلى تلك الغرفة في المدينة الجامعية ... دفنت كل دمعي وحقدي في تلك الوسادة وقررت أن أترك-دمشق- وأعود إلى الجزائر. وفي اليوم التالي اتجهت إلى الجامعة لأسحب أوراقي ... لم أكن أرغب في رؤية أحد وإذا أنت تقف أمامي مبتسماً وتعتذر. قلت لك: شموخنا لن ينكسر! و-القاهرة- أو-دمشق- سواء، يبدو أن كل المدن العربية ترغب في أن يتواصل موتنا! اعتقدت- قبل اليوم- أن- دمشق- ليست ككل المدن ولكن... سأعود إلى بلدي ففيه فقط لن يسخر أحد من جروحي! واندهشت لقراري ورجوتني أن أعدل عنه ... هدوء ودفء كبير تسلل إلى داخلي وأرغمني على البقاء.

وها أنا اللحظة أفقدكما ... وها أنا أعود إلى الجزائر ... أسبوع

قبل زفافنا ونعو إليّ- سليم- إثر قنبلة انفجرت في سيارته ... يوم التحق بالشرطة كانت مهمته أن يزيل الألغام وها هو يموت بلغم ... لم أتمكن حتى من رؤية جسده المحترق ... ويوم عرفت بموته أدركت كم كنت أحبه ... كل من أحبه أفقده ... فمن يلملم هذا الصراخ المتعالي بداخلي؟

أذكرك ... وأذكره ... وأذكر أمي التي عدت يوماً من -دمشق- لأسلمها لتراب بارد ... كنت كلما سمعت خبراً أهرع إلى المذياع أديره على كل المحطات ... وحين ألتقيك أدس رأسي في صدرك وأبكي كطفلة أضاعت أهلها وكنت تؤكد لي أننا سنتوحد في وطن عربي كبير ... كان حلمك أن تعود إلى -الجولان- أرضك المسلوبة وكان حلمي أن يتوقف الموت في مدينتي ... ! قلت لك يوماً: أحلم بأن أقف يوماً على هضبة -الجولان- وأصرخ بكل صوتي أني أحبك لأنك من هذا البلد!

ويوم عدت لأرى جثة أمي ... ودعتني قائلاً: تذكري أني أحبك حبي لذاك الوطن! وغبت في الزحام ...

وها أنا في الزحام وبلا أحد ...

وأنت أيضاً قد رحلت ... عند عودتي إلى هناك ... لم تكن بانتظاري كعادتك ... وحين دخلت إلى محاضرتك ... كنت أكثر لهفة ووجعاً لرؤيتك ... وفجأة دخل المحاضر ... لم يكن أنت ... اندهشت ... همست لإحدى الزميلات: أين الاستاذ-إياد-؟ وتلعثمت في الإجابة ... ثم قالت: لم نشأ إخبارك لأننا نعلم بإصابتك ... قلت ماذا تقصدين؟ قالت: لقد مات الأستاذ في حادث ... وغابت الأشياء في عيني وإذا أنا لا أرى إلا الحرائق من

حولي ... وصرخت... ومن يومها ماتت كل الأحلام بقلبي ... من لي بعد يديك يا وجع الوجع؟ ما قيمة ما تبقى بعدك؟ ما قيمة - دمشق - والدراسة وكل الأشياء؟

زخات المطر العاصف تبعث في نفسي إحساساً بالخوف وتذكرني بهذه الغربة التي أهدتني إياها مدينة كانت في القلب فرحة تدعو لاحتضانها بشوق! كل الأشياء باردة وجارحة، وحبك أيضاً غدا خنجراً يفرز بجسدي برداً جنونياً ويحرمني فرحة الدفء ... !

ويرغمني الليل الموحش على إيقاف الحلم والإنصات إلى الريح وهي تعصف بقلبي ... وأظل باحثة عنك في ثنايا اللحظات المتوالية ... حالمة بوجهك ... وأتشبث بيدك قائلة: ابقى معي ... وتكتب لي في الصفحة الأولى " إليك يا بدوية القلب ... أيتها الشرسة! وحين تغيب أقرأ الكلمات فأتطلع إلى الطريق صارخة: لم تترك العنوان ... ! وأدرك أنني موعودة بفراق الذين أحبهم ... !

وأحترق حين تتكسر مرايا القلب، وتهتز أوردة البرد برداً بداخلي ... أسحب بردي العتيق وألفه بورق تضمخ بدمعي الطافح وأواصل موتي ... منذ رحيلك ولا شيء يرصع أيامي سوى الموت المتعدد الذي أصبح جزءاً من ذاكرتي التي ألفت الذبح والسكاكين والرؤوس المقطوعة ...

أذكرك ... وأذكره ... كلاكما كان حبيباً ... رحل دون سابق إنذار... ! كثيرون هم الأحبة الذين يرحلون دون أن يعلنوا عن رحيلهم المفاجيء فقط لأنهم هم أنفسهم يجهلون رحيلهم ... ! وحده نقف أمامه مهزومين تعج أعماقنا بالألم ... وحده يرغمنا على الرحيل بلا مواعيد نتركها للذين نحبهم ... دون عناوين ... أو أسماء بلدان

نرحل إليها ... ! نخلف الذين أحببناهم حده هو ... نخلف أشياءنا كاملة ... أماكن زرناها فسحرتنا وأخرى حلمنا بزيارتها ... غرباء التقيناهم صدفة لكنهم ظلوا أبطالا لأجمل قصصنا ...

ابتسامة طفل داعبت دموعنا فمسحتها برفق ويد امتدت ذات ليل قارس فأذابت بدفئها جليدنا ... !

أذكرك ... وأذكره ... أنتما الغائبان في تلافيف ذاكرتي المشحونة بالدم والخناجر وجثث الأطفال المبتورة ... وأواصل (موتي) رحيلي وأنا أسكن مدن الموت ... !

* * *

صورة الآخر: الأفريقانية في الذهن العروبي**

د. محمد المهدي بشري

هذه الورقة تعالج بعض ملامح الهوية في السودان. والورقة تسعى لترصد مسار الدراسات التي تلمست هذا الملمح أو ذاك من الهوية، غني عن القول أن الهوية وما يتعلق بها من قضايا وإشكالات نالت ومازالت تنال قدرا كبيرا من اهتمام البحث الأكاديمي وغير الأكاديمي في

* د. محمد المهدي بشري: باحث من القطر السوداني الشقيق.

** دراسة قدمت في مؤتمر الحضارة الأفريقية على أعتاب القرن الحادي والعشرين. جامعة الخرطوم. السودان.

السودان وماأكثر المؤتمرات والأنشطة العلمية التي كرست لدراسة هذا الجانب أو ذاك من أمر الهوية . ومع إزدياد حدة الصراع السياسي تصاعد الإهتمام بأمر الهوية واستخدمت مختلف العلوم الإنسانية في محاولة لسبر غور الهوية لكن الورقة ستركز على جانب واحد من هذه القضية وهو الجانب الذي يُعنى بأمر المدارس الفكرية التي تبلورت، في غمار الإهتمام بالهوية . ومن هذه المدارس تركز الورقة على العروبية في محاولة للإجابة على بعض المسائل التي تتعلق بهذه المدرسة، ولا جدال أن هذه المدرسة هي الأقوى والأكثر تأثيرا في الحركة الفكرية مما أهلها لأن تكون في مركز الذات، لن تكتفي العروبية في هذا المركز بل حرصت على تشكيل صورة الآخر بالنسبة لها ألا وهو الأفريقانية- فالعروبية لم تكتفي بخلق فضائها الخاص أو مدارها الذي تتحرك فيه بل حرصت على خلق الآخر كما تراه وتجسده في مرآة الذات، وليس كما هو في الواقع. فالأفريقانية هنا تشكلت عبر مفهوم الاستفراق تماما كما تشكلت العروبية عبر مفهوم الاستشراق فباكتشاف أمريكا على يد كولومبس وجدت أوروبا أول آخر لها وبتوسع حركة الكشوفات الجغرافية تعدت الاخر لأوروبا ولكنها في نفس الوقت ذات الآخر (الأفريقانية) ويبدو الأمر وكأننا أمام مرايا متجاورة كل واحدة تعكس الأخرى وتتشكل صور إلا ما لا نهاية وكما كرست أوروبا للاخر المثال الهيجيلي كذلك فعلت العروبية مع الأفريقانية. ذلك المثال الهيجيلي الذي يظهر في جدلية السيدة والخادم فحقيقة الخادم الحقيقية مستمدة من حضور السيد وحقيقة السيد الفعلية مستمدة من حقيقة الخادم ويبقى السؤال ماهي العوامل وراء سيادة المدرسة الأوروبية وما الذي جعل من الأفريقانية مجرد هامش أو آخر للعروبية وهذا ما ستحاول الورقة الإجابة عليه .

ظهرت العروبية كتيار أول مرة في صراعات هذا القرن وجاء بيانها الأول في مؤلف الضرير كتاب العربية في السودان الذي طبع أول مرة عام ١٩٢٣ م، فقد أعلن الضرير إرتباط الأمة السودانية بالأمة العربية «بروابط

قوية وتمت اليها بقربى دنيا ولحمة لنسبه ، وتترك منها منزلة الفرع من أصلة والشبل من ليثه» ولا شك أن صدور البيان بعباراته القوية الفاطحة هو حجر الأساس الذي قامت عليه العروبية ، ولا بد من الإشارة للظروف التي أعد فيها الضرير مؤلفه ، فعند ظهور الكتاب كانت دماء شهداء كرري لما تجف بعد وكان الإستعمار قد بدأ تمهيد الطريق للقضاء على الأشواف التي أثارتها الثورة المهدية وهي أشواف قيام دولة إسلامية ، فكان من الطبيعي لخريج كلية غردون الذي نشأ في بيئة صوفية أن يعلن صراحة تمسكه بعروبته وإسلامه ورفضه لأي إنتماء آخر ، كما فعل الضرير .

لقد أسس هذه المدرسة الضرير ، وأصدر بنائها التأسيسي أعلن فيه صراحة إرتباط الأمة السودانية بالأمة العربية «روابط قوية وتمت اليها بقربى دنيا ولحمة وتنزل منها منزلة الفرع من اصله والشبل من ليثه» . (الضرير : ١)وكان صدور البيان بعباراته القوية القاطعة هو حجر الأساس الذي قامت عليه العروبية . لم يكن غريباً أن تعاد طباعة كتاب الضرير بعد مرور أكثر من أربعين عاما ، ولم يكن غريبا أيضاً أن يقدم له وزير التربية والتعليم الذي يؤكد حرصه على إعادة طباعة الكتاب «كدليل على عراقة السودان في عروبته وإيمانه بها» . (نفسه : ٣) .

على كل إن ظروف عدة قد تضافرت لتطور المدرسة فقد توفر لها نفر من الكتاب والمفكرين الذين تبنوا أفكار الضرير وحرصوا على إثراء هذه الأفكار والمناداة بها ، من هؤلاء عبد المجيد عابدين ، عز الدين إسماعيل ، عبد الله الطيب ، وعون الشريف قاسم ، على سبيل المثال .

مهما يكن من أمر فقد سادت العروبية كمنظور نظامي في دراسة الهوية السودانية ، وظلت هي الأكثر تأثيرا ، لكنها شيئا فشيئاً توارت لفقد بريقها ، وظهرت مدارس وتيارات حاولت تجاوز العروبية من كعب أصلها ألا وهو العنصر العربي ، فظهر تيار الغابة والصحراء الذي نادى بثنائية الثقافة السودانية بين رمزين هما رمز الغابة الذي يدل على أفريقيا والصحراء الذي يرمز للعروبة . وهكذا حدث إنكسار نسبي عن مجرى العروبية ومن ثم

الإنحراف عن المناداة بأحادية العروبية كما سنوضح وبمرور الزمن منذ أن أطلق الضرير دعوته في أوائل هذا القرن «جازما» بعروبة السودان ونافيا أي إنتماء آخر، زنجي كان أو نوبي، منذ ذلك التاريخ انفتح الباب واسعا امام واحدة من أهم وأقوى المدارس الفكرية التي عالجت أمر الهوية السودانية الا وهي المدرسة العروبية، وكان من حظ هذه المدرسة نجاحها في استقطاب الكثير من المفكرين والكتاب والباحثين الذين كرسوا جهدا ضخما في تأكيد عروبة السودان، كما ذكرنا، وسنحاول فيما يلي الإشارة لبعض كتابات هؤلاء الباحثين.

عبد المجيد عابدين واحد من أعمدة العروبية وقد ظل طوال حياته الفكرية مدافعا عن العروبية ورافضا أي أطروحات تنادي بغير ذلك، يظهر حماس عابدين في كل كتاباته التي عالج فيها أمر الثقافة السودانية، ولا شك أن واحدا من أهم مساهماته في هذا الصدد هي مؤلفه الضخم الذي أفرده لدراسة تاريخ الثقافة العربية في السودان (عابدين: ١٩٦٨) وفيه تتبع برصد دقيق النمو التدريجي للثقافة العربية في السودان منذ الهجرات الأولى. ولعابدين مؤلف آخر أفرده لدراسة اللهجات العربية في السودان (عابدين: ١٩٦٤) وبنفس القدر يركز عابدين على الجنس الفولكلوري من شعر ومثل وأحاجي لتأكيد أطروحته حول عروبة الثقافة السودانية ففي دراسته عن الشعر الشعبي يقول: «إن هذا الشعر في معظمه يمثل شعر البطولة العربية التي تتجلى بالشجاعة والشهامة والكرم والمروءة». (عابدين: ١٩٦٨، ص ١٧) ويقول عن الحردولو إنه «شاعر عربي صميم». (عابدين: ١٩٦٨، ٢٨) نخلص للقول إن عابدين قد ساهم مع غيره من الباحثين بوضع الأساس القوي للعروبية.

وفي جانب آخر نجد محمد مصطفى هدارة يتصدى لدراسة الشعر العربي في السودان متوسما خطى عبد المجيد عابدين. (هدارة: ١٩٧٢ م) فهدارة يصف السودان بأنه «قلعة العروبة والإسلام في قلب أفريقيا النابض. (نفسه: ٥) ويؤكد أن عروبة السودان أمر لاشك فيه بل «لاتزال بعض

القبائل العربية فيه تعيش كما كانت تعيش القبائل العربية في جزيرتها إبان العصر الجاهلي». (هدارة: ١١)، لكن مما يلاحظ على وصف هدارة أنه لا يسحب مصطلح العروبة على السودان كله بل يقصره على شمال البلاد بينما الجنوب في تقديره «عريق في زنجيته». (هدارة: ١٢)، على كل إن اطروحة هدارة لا تختلف كثيراً عن أطروحات غيره من العروبيين.

وكذلك نجد عز الدين إسماعيل يعالج الدوبيت في البادية. (عز الدين إسماعيل: ١٩٨٢ م)، يقول عز الدين إسماعيل صراحة «الواقع إن حياة الدوبيت في بوادي السودان تقدم إلينا صورة واقعية ملموسة لما نتصوره من حياة الشعر العربي في بوادي الجزيرة العربية في العصر الجاهلي». (إسماعيل: ١٠) ونجده يذهب للجزم بالصلة القوية بين الدوبيت والشعر العربي الفصيح حسبما يراه في ملامح عدة «من وزن وتقفية وصور وأخيلة وتركيز للمشاعر والمعاني وشكل بنائي عام محدد». (إسماعيل: ١١)

ولا نحتاج للإشارة بالتفصيل عن مساهمة العروبي الكبير عبد الله الطيب الذي ظل لزمان طويل يساهم بباع كبير في مختلف ضروب المعرفة. وفي جميع مساهماته ظل ينطلق من قناعته الراسخة بعروبية الثقافة السودانية، نلمس هذا واضحا في دراساته عن الأحاجي (عبد الطيب: ١٩٧٨). وكذلك دراساته المتعددة والغزيرة عن وضع اللغة العربية في السودان وإلى غير ذلك.

وقد ظهرت أقلام سارت على نهج أفذاذ العروبيين. كما سنوضح. من هؤلاء مثلا عبد الهادي الصديق الذي تصدى لدراسة أصول الشعر السوداني (عبد الهادي صديق: ١٩٦٨) يعتقد عبد الهادي أن الكثير من ملامح الثقافة السودانية قد تم تعريبها بدخول العرب السودان «دخل العرب السودان ثم صار الشعر السوداني شعرا عربيا فصيحاً ما دامت لغة التعبير والأفصاح في هذه البلاد هي لغة الضاد.» (نفسه:) بل ويذهب عبد الهادي إلى أن الشعر الشعبي كثيرا ما احتفظ باغراض القصيدة العربية ويدلل على قوله بمقارنة بين مناحة بنونة بت الملك في أخيها ومرثية الخنساء لأخيها صخر

ويخلص إلى أن مناحة بنونة تتميز بتعداد مآثر الميت «على نفس المقاييس العربية ورسم صورة متكاملة للفتى المثالي» . (عبد الهادي صديق : ٣١) نلاحظ إن عبد الهادي يقول بتعريب الثقافة السودانية بدخول العرب بل وتعربت العديد من ملامح الثقافة وخاصة الشعر السوداني، لكن عبد الهادي سريعا ما يعود ليقول إنّ اللغة التي جاء بها بواكير العرب إلى السودان «لم تكن هي اللغة الفصيحة المعروفة٢٣) . وبرغم كل شيء يصر عبد الهادي على تأكيد فرضيته حول عروبة الثقافة السودانية فهاهو يتحدث باحتفاظ ما يسميه بالنموذج الشعبي (أي الشعر الشعبي) بأغراض القصيدة العربية، ويدلل على ذلك بمقارنة قصيدة الخنساء لأخيها صخر وبين مناحة بنونة في أخيها الملك كما ذكرنا . وبرغم قوة تأثير الثقافة العربية على الإبداع عامة والشعر خاصة، يعود فيما بعد ليتحدث عن عدم استواء «العروبية» لأن الأفريقانية مافتئت تمضي على قدم وساق مع العروبية بل وجاهدت تدافع عن وجودها، خلص عبد الهادي لما يسميه بالثنائية، «التي بدأت منذ أن كان السودان وسطا لتلاقي الحضارات والتجارة» . (عبد الهادي صديق : ٦١) وهذه الثنائية في زعم عبد الهادي تنسحب على الكثير من مناحى الحياة مثل اللغة والإعتقاد «أما في مجال اللغة فهناك العربية وغير العربية ويتوزع الإعتقاد الديني بين الوثنية والتوحيد» . (عبد الهادي صديق : ٦١) . أما العناصر الإنسانية التي تستخدم الثقافة فهي تنقسم إلى عنصرين عربي وزنجي» (عبد الهادي صديق : ٦٢) وكما هو واضح فإن عبد الهادي لا يخرج في أطروحته عن الفهم النمطي للأفريقانية فهي وثنية وفي أحسن الحالات لا دين لها . أما ثقافتها فهي لا تخرج عن كونها محض لهجات محلية، لا شك أن ما ذهب إليه عبد الهادي هو نموذج كلاسيكي للإستفراق، فاللغات الأفريقية ليست سوى لهجات وهي في أحسن الحالات «رطانات»، أما أفريقيا بكل تنوعها الثقافي والبيئي والعرقي هي، في تقدير عبد الهادي صديق وأضرابه ليست سوى افريقيا السوداء الزنجية .

والباحث السوداني أبو سن لا يخرج عن النظرة النمطية للشعر

الشعبي بوصفه شعر عربي، فالشاعر الشعبي في تقدير أبو سن «شاعر عربي أصيل تشهد بذلك لغته العربية الفصيحة التي يجلي بها لسانه». (أبو سن: ٢٠)، بل هذا الشاعر في زعمه لا يختلف كثيراً عن شاعر مثل ذي الرمة «على بعد الشقة بينهما». (أبو سن: ٢٣).

وكذلك نجد الباحث الفلكلوري سيد حامد حريز يطرح عروبة المسدار. (سيد حامد حريز: ١٩٧٦ م) يذهب حريز إلى أن المسدار كثير الشبه بالشعر العربي القديم ويرجع هذا إلى أمرين هما كون الشعر الجاهلي نفسه يقترب كثيراً من الشعر الشعبي، لهذا ليس غريبا أن يشبه المسدار الذي هو شعر شعبي، وثانيا «تشابه البيئة والواقع الاجتماعي للمسادير وللشعر العربي القديم». (نفسه: ٥٤) على كل إن حريز فيما بعد وفي دراسته عن القصص الشعبي عند الجعليين ينظر للثقافة العربية في السودان بشكل مختلف. (جرير: ١٩٨٤ م) فهنا يتحدث حريز عن توفيقية هذه الثقافة.

وفي جانب آخر نجد الكاتب والباحث عبد الحميد محمد أحمد يمضي على ذات النهج من حيث الإقرار بعروبة الشعر الشعبي ففي دراسته عن الشعر في البادية يؤكد عبد الحميد الصلة القوية بين الشاعر الشعبي والشاعر العربي في الجاهلية، يقول عبد الحميد: «خمارة الشاعر في دار حامد تعطي نكهة السوق الأدبي إبان الجاهلية في عكاظ أو مكة، والشعراء في دار حامد هم أنفسهم جرير والفرزدق والخنساء وامرؤ القيس وعنترة مجتمعون منذ الصباح». (عبد الحميد محمد أحمد: ١٩٨٢، ١٨).

في بحثه الضخم عن الموسيقى السودانية يخلص الناقد الموسيقي جمعة جابر الى ان الموسيقى السودانية «موسيقى عربية ورطانية في آن.» (جمعة جابر: د. ت ٢٨١) وهو يدرس الموسيقى انطلاقا من ثنائية الغابة والصحراء ويعتقد ان الموسيقى السودانية هي اصلا نتيجة طبيعية للتمازج الحضاري الأفريقي والعربي (نفسه: ٣٣٥) وبرغم اعتراف الباحث بالثنائية لكنه يقلل من شأن الموسيقى غير العربية ويصفها بكونها «رطانية».

أما في جانب اللغة نلاحظ أن أطروحات العروبية تحصر أغلب

الظواهر اللغوية في العاميات السودانية بالرجوع إلى اللغة العربية وحدها دون غيرها من اللغات، فنجد الضرير، مؤسس ورائد دراسة العامية السودانية، نجده يفسر خصائص العاميات السودانية، فالضرير يرى أن العاميات السودانية ليست سوى امتداد للألسن التي جاء بها العرب عند هجرتهم الأولى من الجزيرة العربية، ففي شرحه لكلمة برمة يقول «إنها لفظة عربية(٥)» ونجده يتجاهل المفردة السودانية التي أشار إليها «تيبار» (الضرير: ٥) واعترف عون الشريف بسودانيتها بل ونوبيتها (عون الشريف: ١٩٩٣م) لكن الضرير ينصرف مباشرة لتأكيد عروبة الكلمة، ويواصل عابدين منهج الضرير في تأكيد عروبة العامية السودانية (عابدين: ١٩٦٦م) فعابدين يؤكد أن أهم مصادر العامية في السودان «تلك اللهجات والجماعات التي خرجت من الجزيرة العربية منذ بداية القرن الأول الهجري. (نفسه: ٩) وعابدين، على كل حال يعول كثيرا على أثر العربية على العامية السودانية، ومع إقرار عابدين بتأثير اللغات الأخرى خاصة النوبية، لكنه كثيراً ما يقلل من آثار هذه اللغات، فنجده يقول ولا سبيل إلى إنكار ما للغة النوبية من أثر في منطقة النوبة وما حولها في مصر والسودان. (عابدين: ٥٩) ومع إقراره هذا لكنه يعود ليخلص إلى قوة تأثير اللهجات العربية القديمة. (عابدين: ٥٨).

أما عون الشريف فقد نحى منحى علميا بعض الشيء في دراسة العامية السودانية. (عون الشريف: ١٩٧٨م) ففي مساهمته الموسوعية **قاموس اللهجة العامية في السودان** يشير إلى تأثير العربية على اللغات الأخرى ويعترف في ذات الوقت بتأثير هذه اللغات على العربية، الأمر الذي تجاهله الضرير وعابدين، يقول عون الشريف «وكما أمتزج العرب بالسكان الأصليين واختلطت دماؤهم بدمائهم وامتزجت لغتهم بعناصر مختلفة من لغات هؤلاء السكان واختلطت بها اختلاطا نرى سماته الواضحة في المفردات والتراكيب والنطق، (عون: ١٤) لكن في واقع الأمر أن عون الشريف ركز على التأثير من جانب المفردات وليس الصيغ أو التراكيب

. (عون : ١٤) ويعترف بقوة تأثير اللغة النوبية على العربية في كل ما يتعلق بالسقاية وأدوات الزراعة وأحوال النيل وما إلى ذلك مما لا عهد للعرب به». (عون : ١٤) يمكن القول أن عون الشريف في **القاموس** يغلب الأثر العربي في السودانية، وقد تعرض منهج عون الشريف هذا لهجوم من بعض اللغويين العروبيين، فنجد عمر شاع الدين يرفض المنهج تماما. (شاع الدين : ١٩٩٩م) فالأصل عند شاع الدين هو البحث عن معنى مفردات العامية السودانية في العربية الفصيحة، وهو يقول في هذا الصدد، «من تجربتي في تحقيق المفردة أن ابحثها في العامية العربية فإذا وجدتها معروفة بمعناها الذي عندنا أو بمعنى قريب هنا أجزم بفصاحتها، وأسعى جاهدا للوصول للأصل، ولا يخيب مسعاي إلا في القليل عند المفرد الدخيل». (شاع الدين : ١٤٦) فمثلا المفردة تب أو نهض، يقول شاع الدين في تفسيرها « ولذا كان الحتم النظر في دائرة الحركة كما يقتضي الحال». (شاع الدين : ١٤٠).

وفي جانب آخر نجد الباحث عبد الحي عبد الحق يفرد دراسة عن علاقة اللغة العربية باللهجات الأفريقية(١)، يذهب عبد الحي إلى استعارة العربية من لغات أخرى في جنوب دارفور «من لغة الفلاته بمنطقة تلس (...) ومن قبائل بحر الغزال، واستفادت من الفور والبرقد». (عبد الحي : ٧٦) وبرغم إقرار عبد الحق التأثير والتأثر المتبادل بين العربية وغيرها من اللغات، مما يعني الاعتراف بالأخذ والعطاء بين اللغات، لكنه يسارع لتفسير مفهوم الأخذ والعطاء بمعنى جديد وتفسير الأمر بغياب الندية بين الطرفين، العربية وغيرها من اللغات. (عبد الحق : ٥٧) وبمعنى عبد الخالق ليتنبأ لتجلي اللهجات المحلية عن شخصيتنا عندما تجد البديل الأفضل (أي اللغة العربية) وهذا البديل هو كل ما في بخاصيات الشعوب من تنفس أحاسيس ومشاعر. (نفسه : ٥٧) ونلاحظ عدم استقرار المصطلح بالنسبة للغات غير العربية فهي تارة لهجات وأخرى لغات، لكن ما يهمنا إصراره على حتمية سيادة العربية على غيرها من اللغات في بعض أجزاء دارفور، ولا يختلف إبراهيم اسحق

كثيرا عما خلص إليه عبد الحق، في معالجته بـ « البدائل» (عبد الله علي إبراهيم: ١٩٨٤، ٥٦) لكن عبد الله علي إبراهيم كفانا مؤونة الرد على بعض ملاحظات إبراهيم اسحق. (نفسه: ٥٦).

أما عبد اللطيف البوني فنجده يتحدث عما يسميه **بحسم مسألة اللغة**. (التشديد من عندنا) فنجده يقول في هذا الصدد «من المؤكد أن للدولة دورا مقدرا في نشر اللغة العربية كما وكيفاً (...) مما ساعد على حسم مسألة اللغة كأحد مكونات الهوية. (البوني: ١٩٩٨م ص ٣١) لكن هذا الحسم سرعان ما يتعرض لهزة قوية بازدياد الهجرة نحو العاصمة مما جعل الباحث يخلص إلى أن الخرطوم « أصبحت عاصمة إفريقية سوداء أو هي في طريقها إلى ذلك». (نفسه : ٣١) ولا شك أن كون العاصمة صارت إفريقية سوداء أمر يتناقض مع حسم اللغة الذي أشار إليه الكاتب لكنه يعود مرة أخرى مستسلما لفكرة الحذف، حيث يقول : « من المؤكد إن اللغة العربية كانت في سبيلها للانتشار وإن لم تتدخل الدولة. ففي المناطق التي لم تصلها أنشطة الدولة الرسمية التعليمية والإعلامية أصبحت العربية أمراً واقع». (نفسه: ٣١).

على كل، أن النماذج السابقة تنطوي على انحياز واضح للعربية، وهذا الإنحاز يتعلق بالمنهج العلمي ويصل الباحث لأحكام قيمة كما رأينا عند عبد الحي عبد الخالق وإبراهيم اسحق. وثمة دراسات سعت لتصحيح المنهج العروبي في دراسة اللغة فمثلا نجد سيد حامد حريز بدرس اللهجات السودانية بمنهج علمي صارم (...) وهذا مما قاده إلى الاعتراف بالتأثير المتبادل أي الأخذ والعطاء بين العربية وغيرها من اللغات في السودان، ويخلص أن اللهجات السودانية «نتيجة طبيعية لنماذج اللغة العربية (...) ولقد انتقلت بعض المميزات اللغوية لهذه اللغات المحلية إلى العامية السودانية (١٣٠) ونفس الأمر نجده عند أحمد إبراهيم دياب في دراسة عن علاقة اللغة العربية باللغات الأفريقية (دياب: ١٩٩٠م) فهو يؤكد « أن الثقافة العربية والثقافة الأفريقية مرتبطتان أوثق رباط وقد استعارت كل منهما من الأخرى وتأثرت بها». (نفسه: ٧١).

وفي جانب آخر بعض الدراسات تعالج أمر اللغة من وجهة معاكسة، أي جانب تأثير اللغات السودانية على العربية، فنجد مثلاً إبراهيم أبو سليم في دراسته التوثيقية عن الساقية أمام متن أسماه بمعجم المصطلحات والألفاظ (أبو سليم: ١٩٨٠م) يشير أبو سليم إلى الأصل النوبي للمصطلحات وأن التعريب قد لحق بهذه المصطلحات، ويفسر أبو سليم بقوله إن «عرب السودان لم يكونوا على علم بها [الزراعة] قبل مجيئهم إلى السودان، لأنهم كانوا من عرب البادية أو لأنهم لم يعرفوا الساقية في بلدانهم الأصلية». (نفسه: ٢٥٨) وأن أبو سليم يشير بضرورة الاهتمام بتأثير النوبة على العروبة و «ذلك واضح من كثرة الألفاظ المعربة عن هذه اللغة». (نفسه: ٢٦٠).

أما الباحثان محمد مهدي ومحمد زكريا علي أحمد فيعدان دراسة لغوية تتحدث عن اقتراض العربية من النوبية. (محمد وزكريا علي: ١٩٩٠م) والجديد في هذا البحث هو الحديث عن اقتراض التراكيب والصيغ، فذهب الباحثان أن العربية «اقترضت من اللغة النوبية مفرداتها الحالية المرتبطة بالزراعة [بجانب] نوع آخر من الاقتراض يتعلق بالتراكيب والصيغ. [محمد مهدي وزكريا علي: ٣) ويضرب الباحثان أمثلة بالكثير من الصيغ والتراكيب التي انتقلت من النوبية إلى العربية مثل «قاعدين يلعبوا وقاعدين يأكلوا. (نفسه: ٤) ومثل «ناس محمد وناس علي». (نفسه: ١٢).

كان من البديهي أن تشير أطروحة الباحثين لكل حوارياتها ومفرداتها حواراً يتميز بالحيوية شارك فيه نفر من المهمومين بأمر عربية اللغات في السودان، رفض عبد الله الطيب ماذهب إليه الباحثان وعلى الرغم من إعجابه بملاحظتهما إلا أن أطروحتهما «لاتثبت كل ال.... التأثر بالنوبية». (نفسه: ٢٤) بل يؤكد عبد الله الطيب إلى أنه من الممكن إرجاع بعض الألفاظ المدخلة في نوبيتها إلى أصول عربية، ويضرب مثلاً بـ«...). (نفسه: ٢٤).

أما عبد المنعم الكاروري فذهب إلى صعوبة الركون إلى إقراض العربية من النوبية، لأنّ العربية في تقديره، لم تتواصل مع النوبية وحدها بقدر ماتواصلت مع لغات أخرى مثل «القبطية وربما الإغريقية والبجاوية والمروية». (نفسه: ٢٩).

ومن جانب آخر يأخذ الباحث اسحق القرشي على البحث غياب المنهجية في المقارنة، ففي تقدير القرشي أن المقارنة حدثت بين العامية السودانية والعربية الفصحى وليس بين العاميتين. (نفسه: ٣٥) ويخلص القرشي إلى أن البحث «أفضى إلى نتائج قد لاتسلم بها» (نفسه: ٣٥) أما محمد أحمد عمايرة فخلص إلى أمر اقتراض الصيغ والتراكيب «يصعب الجزم به خاصة في لغة كالعربية». (نفسه: ٢٩).

مهما يكن من أمر فقد حرصت بعض الأقلام على قراءة واقع الثقافة السوداية بفهم علمي متجرد دون تحيزات أو آراء مسبقة. من هذه الأقلام الباحث علم الدين عمر الذي درس الثقافة السودانية من منظور الأخذ والعطاء (علم الدين عمر: ١٩٨٠م) وعلم الدين حرص على دراسة أمر الهوية على خلفية الثقافات التي سبقت دخول العرب إلى السودان ويشير في هذا الصدد قائلاً «إنه من الصعوبة بمكان تجاهل الثقافات النوبية القديمة والحديثة وثقافات الجماعات الزنجية المختلفة شرقاً وغرباً وجنوباً قبل ظهور الجماعات العربية الإسلامية» (نفسه: ٣٤) وفي أطروحته هذه ينظر للثقافات المختلفة في ضوء تلاقحها ببعضها البعض ويخلص إلى عدة نتائج منها مثلاً تأثير اللغة النوبية على اللغة العربية (نفسه: ٣٦) وكذلك يؤكد أن الجماعات العربية «استوعبت بعض العادات والتقاليد الزنجية وأعطتنا الطابع العربي الإسلامي». (نفسه) ويدلل على هذا الأمر بالحجاب الذي هو أصلاً في تقديره تطوير لفكرة التمائم الأفريقية. كذلك يشير الكاتب إلى استمرارية بعض اللغات المحلية برغم انتشار العربية كلغة رسمية. (نفسه: ٤٢) لكن وعلى الرغم من اقرار الباحث بالتأثير المتبادل بين العربية والثقافات المحلية إلا أنه في بعض المرات يشير لتفوق الثقافة العربية وهو

يدلل على هذا التفوق مثلاً فيما يسميه بـ«الزاد الكمي للثقافة العربية الإسلامية بالمقارنة بثقافات الجماعات الزنجية». (نفسه: ٣٦) ويرجع هذا التفوق إلى ضعف المجتمعات الأفريقية لدرجة صعب معها التماسك أمام الثقافة الوافدة. (نفسه: ٣٦) وبرغم اختلافنا مع ملاحظته الأخيرة حول تفوق الثقافة العربية الأمر الذي لاتسنده شواهد التاريخ، فالعرب الذين وفدوا إلى السودان بعد اتفاقية البقط pact لم يكونوا على هذه الدرجة من الوحدة والتماسك لكن هذا لايقلل من قيمة دراسة الباحث.

كذلك نشير لدراسة الباحث الحاج حمد محمد خير التي عالج فيها علاقة الثقافة السودانية بالثقافة العربية. (الحاج حمد: ١٩٨٢م) فنجده يرفض أطروحه مكمايكل Macmichel حول العروبة الخالصة لبعض الجماعات السودانية ويعتقد الحاج حمد أن العرب قد تم استيعابهم في الجماعات السودانية. نلمس هذا في قوله إن العرب «لم يستمروا خلصاء ثقافياً أو عرقياً (...) فلقد اختلط العرب في المجموعات السكانية المحلية التي كانت لها الغلبة العددية والتي استطاعت هضم الثقافة العربية». (الحاج حمد: ١١) يؤكد الحاج حمد أن علاقة الثقافة العربية بالثقافة السودانية تقوم على الأخذ والعطاء ويخلص إلى ضرورة النظر في مسألة النسب العربي لبعض الجماعات السودانية في سياق التطور التاريخي لهذه الجماعات في تقديره، إن النسب هو محض أيدلوجية «تبرز قيمتها التاريخية بالتتبع الدقيق لأصولها، طورها في إطار عملية معقدة من التمازج الثقافي. (الحاج حمد: ١٣).

كذلك يرفض عبد الله علي إبراهيم أطروحة مكمايكل وماتحمله من دونية للجماعات الإفريقية (عبد الله علي إبراهيم: ١٩٩٦م) وبالتالي يرفض عبد الله أي أفكار تتكيء على أطروحة مكمايكل الاستعلائية.

وتقترب دراسة محجوب الباشا في منهجها قليلاً من منهج الحاج حمد (الباشا: ١٩٧٨م) وكما فعل الحاج حمد نجد الباشا يحاول تفسير سيادة العروبية على العديد من ملامح الثقافة السودانية بمنهج أقرب إلى

المنهج المادي، نلمس هذا في قوله «يبدو إن المكانة الرفيعة التي احتلتها القبائل العربية في ذلك الوقت [القرنين التاسع والعاشر] لم تكن تنبع من تفوقها العديد بقدر ما كانت ناتجة عن تفوقها الاقتصادي والعسكري». (الباشا: ١٦) لكن الباشا يعود ليتخلى عن منهجه قليلاً وذلك في حديثه عن استيعاب الإسلام للثقافات السودانية ونجده يقول «إن الإسلام الذي انتشر عبر جهود التجار والرعاة والمهاجرين كان متسامحاً بالصورة التي جعلته يستوعب كل الثقافات السابقة مما أدى في النهاية إلى ظهور مايمكن أن نسميه بالإسلام السوداني». (نفسه: ١٦) وكما هو واضح فإن الباشا لاينظر لعلاقة الثقافة السودانية بالإسلام من منظور الأخذ والعطاء مما حدا به ليخلص لفكرة الاستيعاب. ولاشك أن الثقافة السودانية دخلت في حوار مع الإسلام كثقافة وممارسة وليس كدين مما نتج عنه تأثير وتأثر وليس استيعاباً لأي من الثقافتين. وهذا الحوار أعطانا في نهاية الأمر مايمكن تسميته بالإسلام الشعبي الذي يتميز باستيعاب كثير من الممارسات التي جاءت من ديانات وثقافات سودانية أو ربما وفدت للسودان قبل الإسلام. وهذه الممارسات هي في الغالب الأعم ليست مقبولة من قبل الإسلام الفقهي أي الأصولي، مثل الاهتمام بالمقابر وعلاقة النيل القوية بكل طقوس العبور لدى أغلب الجماعات المستعربة في وسط السودان.

وفي ذات الإطار النقدي أو التصحيحي للمنهج الذي غلب في دراسة الهوية السودانية نجد دراستين تناولتا بعض المفاهيم حول السلطنة الزرقاء. الدراسة الأولى لعبد السلام سيد أحمد وهي تعالج علاقة الفقهاء مع السلطنة. (عبد السلام سيد أحمد ١٩٩١م) يبدأ عبد السلام دراسته بنقد لبعض ماجاء في أدبيات التاريخ أو الاقتصاد السياسي التي درست دولة سنار خاصة تلك التي نظرت للدولة بوصفها إسلامية عربية ويذهب سيد أحمد إلى أن النظام السياسي في سنار يقوم على أيدلوجية تقليدية ذات طابع وثني. (نفسه: ٤٢) ويعلن صراحة انحيازه لأطروحةسبولدينق -Spauld ing، فبعد تحليل دقيق لنظام الحكم ومؤسساته يخلص سبولدينق إلى أن

سنار «دولة ذات قدر من التماسك الداخلي مثلت نهضة نوبية متأسلمة [وأنها] اعتمدت في ذلك على تقاليد ضاربة في القدم ذات طابع نوبي أو سوداني». (نفسه: ١٤) ويخلص عبد السلام سيد أحمد اعتماداً على ماطرحه سبولدينق إلى سودانوية دولة سنار وليس عروبتها أو إسلامها كما قال بذلك العديد من الباحثين والمؤرخين. مكي شبكية وحسن مكي على سبيل المثال.

الدراسة الثانية لقيصر موسى الزين تعالج مرحلة انتشار الإسلام وقيام الممالك الإسلامية في القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن السابع عشر. (قيصر موسى الزين: ١٩٩٨م) يشير قيصر إلى أمر هام بصدد علاقة الثقافة السودانية بالثقافات الأخرى وهو يسميه ظاهرة الذاتية، فالكاتب يذهب إلى أن هذه الذاتية هي الآلية «التي كانت تواجه بها الثقافات والمجتمعات السودانية المؤثرات الوافدة من الخارج فتستوعبها وفقاً لشخصيتها الخاصة». (الزين: ٢٧) يشير الباحث إلى أن هذه الذاتية كثيراً ماتجاهلها الباحثون في الحديث عن علاقة الثقافة السودانية بغيرها من الثقافات.

فيما يلي سنرصد بعض الدراسات التي حرصت على تصحيح صورة أفريقيا والنظر للثقافة الأفريقية بحب وإخلاص وهذه الأقلام تجاوزت الصورة النمطية التي كرستها العروبية للأفريقانية. من هؤلاء نجد المفكر الشهيد عبد الخالق محجوب الذي أعد مؤلفاً عن الاشتراكية في أفريقيا (عبد الخالق محجوب: ١٩٦٢م) ومايهمنا في هذا السفر نظرة عبد الخالق محجوب العلمية والصائبة للثقافة الإفريقية، فهو يؤكد ضرورة دراسة الثقافة الأفريقية في فضائلها وفي بيئتها وليس بمنظور خارجي أو بمعيار من سياق آخر أوروبي أو عربي أو غيره، يقول عبد الخالق «إن الإنسان الأفريقي وجد في أفريقيا ولم يوجد في قارة أخرى وصارع الطبيعة الأفريقية وعمل بينها [هكذا] وتأثر بها ولذا فهو أفريقي ثقافة على الرغم من أن تلك الثقافة ذات طابع إنساني». (محجوب: ٣٢) ونلاحظ أنّ عبد الخالق انتبه

لخصوصية الثقافة الأفريقية بل وإلى ضرورة احترام هذه الخصوصية. ولاشك أن عبد الخالق بهذا المنهج يقترب كثيراً من المنهج البنيوي الذي يرفض دراسة أي ثقافة بمعزل عن البيئة والظروف التي تطورت فيها هذه الثقافة وازدهرت.

أما الكاتب والمفكر جمال محمد أحمد فقد كرس جانباً كبيراً من جهده الفكري الخلاق لتصحيح صورة أفريقيا فقد كتب وترجم العديد من المؤلفات التي عالجت هذا الأمر ويكفي أن عدداً لابأس به من مؤلفاته تجعل من أفريقيا منطلقاً لموضوعاتها وقد كتب **وجدان أفريقيا ومن المسرح الأفريقي** و**سالي فو حمر** وتصدى لترجمة مؤلف بازل ديفيدسون David-son **أفريقيا تحت أضواء جديدة**. ولاشك أن اختيار جمال لترجمة هذا السفر الضخم لم تكن مصادفة بل جاءت نتاجاً لحماسه وشغفه بالثقافة الأفريقية فقد سعى ديفيدسون للدفاع عن ثراء الثقافة الأفريقية وخصوصيتها الأمر الذي وجد صدى ولاشك لدى جمال. ونتفق هنا مع محجوب التجاني الذي عالج «أفريقيات» جمال محمد أحمد. (علي عثمان والبشير سهل: ١٩٨٨م) يقول محجوب التجاني إن كتابات جمال تكشف عن رؤية ثاقبة وحماس دافق وإن جمال في تقدير محجوب التجاني «كان في رؤيته وكتابته إنساناً مشولاً لوام النفس موسوعي التفكير مترامي الأطراف فسيح الأرجاء مثل قارته التي أحب». (نفسه: ٢٩).

وفي جانب آخر نجد الباحث والمفكر محمد عمر بشير يتوفر بإخلاص وحماس لفهم وسبر وقود الثقافة السودانية ففي دراسته عن الثقافة السودانية يفرد حيزاً كبيراً لأصل هذه الثقافة ألا وهو الثقافة الأفريقية. (محمد عمر بشير: د. ت) يبدأ دراسته بالإشارة للتنوع الثقافي في إفريقيا ويشير إلى وضوح هذا التنوع في ملمحين هما اللغة والدين، ففي جانب اللغة «تتصف إفريقية بأنها واحدة من أكثر المناطق تعقيداً في هذا الصدد، ويرى البعض أن هنالك مالايقل عن ثمانمائة لغة». (نفسه: ٩٤) ويرفض بشير فكرة تقسيم إفريقيا جنوب وشمال الصحراء ولايقبل بالرأي القائل بأن التنوع الثقافي

يتركز في جنوب الصحراء ويبني رأيه هذا على أمرين هما رفضه لأية صلة تربط العرق بالثقافة والثاني ضرورة إعطاء وزن للرأي القائل بكون الحضارة المصرية هي حضارة أفريقية الأصل أو زنجية. (نفسه: ١٨) إضافة لهذا فإن محمد عمر بشير لايعطي وزناً كبيراً لتأثير الثقافة العروبية على إفريقيا، يذهب إلى أن القيم الثقافية التي جاء بها المستعمر كان تأثيرها مقصوراً على الصفوة في المجتمعات لإفريقيا «بينما لم تتأثر بها الجماعات الريفية التي كانت تشكل ثمانين بالمائة من السكان إلا قليلاً. (نفسه: ١٩).

أما الباحث أمين محمد أحمد فقد تصدى للدفاع عن الثقافة الأفريقية وتصحيح ما لحق بها من تشوهات ففي سلسلة مقالاته التي تناولت التنوع الثقافي. (أمين محمد أحمد: ١٩٩٩م) في هذه المقالات يعالج الكاتب أمر التعدد والتنوع الثقافي الذي يسم الثقافات السودانية خاصة الإفريقية. ونضرب مثالاً لنظرة الكاتب الموضوعية لمقاله الذي أفرده لثقافة الشلك.. فهذا المقال كرس للتنديد بحادثة الاعتداء على منزل رث الشلك الذي حدث في مدينة أمدرمان في منتصف هذا العام. يشير الكاتب لضرورة احترام التنوع الثقافي في السودان وضرورة إعطاء كل جماعة حق التعبير عن ثقافتها بالشكل الذي يروق لها ويشير الكاتب لأهمية الرث بالنسبة لمجتمع الشلك الذي يراه «امتداداً وتجسيداً لنظام الشلك الاجتماعي والأخلاقي، مطالباً بطبيعة وظائفه أن نقيم صلات بجماعاته أينما كانت (والاتصال) لايتم بهدف الترفيه والمباهاة، وإنما لكونه قائداً وزعيماً روحياً وإدارياً». (نفسه) وانطلاقاً من الفهم العميق لطبيعة دور الرث وأهميته الروحية بالنسبة للشلك يرفض الكاتب أي مساس بهذه القيم أو اعتداء عليها وينبه لخطورة مايترتب عليه مثل هذا الاعتداء، الأمر الذي قد «يؤكد تأطير أيدلوجية أحادية الجانب ويسجل في صدر مهامه إلغاء ثقافة الآخر الوثني/ اللاديني منظوراً إليها كفراغات ثقافية وهوامش يجب أن تملأ بثقافة أرفع قيمة». (نفسه)

وعن صورة الأفريقانية في الإبداع سنأخذ بعض النماذج الشعرية لنستجلي ملامح هذه الصورة. ومن المعروف أن بعض المبدعين خاصة

الشعراء منهم قد تواضعوا على تأطير الثقافة السودانية في مفهوم الغابة والصحراء، وقد ظهر هذا التيار في أوائل الستينات من هذا القرن ومن دعاته صلاح أحمد إبراهيم، ومحمد عبد الحي، محمد المكي إبراهيم والنور عثمان أبكر. وقد اختزل هذا التيار: الثقافة السودانية في ثنائية الغابة والصحراء، أي تمازج العنصرين الإفريقي والعربي، لهذا يبقى من الشيق رصد صورة الغابة أو أفريقيا عند أهم شاعرين من أعمدة التيار: الغابة والصحراء هما صلاح أحمد إبراهيم ومحمد عبد الحي، أما بالنسبة لصلاح فإن الغابة هي تصورات ومفاهيم المدرسة الأنثربولوجية كما تتجلى في كتابات ايفانز برتشرد Prichard وسليقمان Seligmaan وإضرابهما من الأكاديميين الذين قدموا في معية الاستعمار الانجليزي بعد إنكسار الدولة المهدية، نلمس هذا بوضوح في قصيدة لصلاح يخاطب فيها أخاه الجنوبي ملوال يقول صلاح:

ملوال ها أنا الحس سنة القلم
ألعق ذرة من التراب
اضرب فخذي بيدي.. اقسم بالقبور! بالكنار
شلت يدي جنازة لو أنني كذبت ياملوال

أما عبد الحي فقد اختزل فكرة الغابة في سنار بكل رموزها التاريخية والدينية ففي مطولته العودة إلى سنار يتحدث عبد الحي عن حلم العودة إلى فردوسه المفقود أي سنار (عبد الحي: ١٩٧٨م). سنار هي العنصر الأفريقي الذي تلاقح مع الصحراء أي الثور الإلهي الذي ضاجع امرأة في سرير البرق:

وكانت الغابة والصحراء
امرأة عارية تنام على سرير البرق
في انتظار ثورها الإلهي. (عبد الحي: ١٠)

ونجد القصيدة تحتشد بالعديد من الرموز التي تومىء لسنار كما هي في مخيلة الشاعر، نجد هذا في قوله:

الليلة يستقبلني أهلي
أهدوني مسبحة من أسنان الموتى
ابريق جمجمة
مصلاة من جلد الناموس
رمزا يلمع بيع النخلة والأبنوس . (عبد الحي : ٩)

وهكذا فالغابة والصحراء أي أفريقيا والعروبة قد تم تمازجهما في خليط فزيد أنجب لنا سنار، لكن وكما هو واضح في القصيدة فإن الغابة بالنسبة لعبد الحي هي الوثنية والبراءة والأبنوس والفهد والرمح أما الصحراء فهي النخلة والحصان والرمل والكتاب والحرير . ففي هذه المفردات نلاحظ صورة الغابة في مخيلة الشاعر وهي لا تختلف كثيرا عن الصورة التي كرستها كتابات المدرسة الأنثربولوجية الأوروبية وواضح ميل عبد الحي إلى جانب الصحراء على حساب الغابة الأمر الذي لاحظه نقاد ودراسو «سنار» فنجد عبد الله ناصر يقول في هذا الصدد «استجاب عبد الحي لدعوة الغابة والصحراء لأنها وجدت صدى وجدانيا في نفسه(...) وهو يميل إلى تغليب العربية على الزنجية وفي اعتقادي أنه بهذا الموقف كان الأقرب للصواب من سائر شعراء مدرسة الغابة والصحراء» . (عبد الله ناصر : ١٩٨١م ، ٥٦)

وبرغم اتفاق عبد الله ناصر مع أتباع الغابة والصحراء حول غلبة العروبية إلا أنه يعود قائلا بخطأ هؤلاء الأتباع «حين اجزموا إن شعب السودان مزيج من الزنج والعرب (...) فإن أمة السودان مزيج مركب ومعقد من العرب والنوبة والزنوج والبجا لكن مسحة الاستعراب والعقيدة الإسلامية هي التي جمعتهم وتربط بينهم» . (نفسه : ٦٧) على كل لم يكن مساراً للدهشة أن تستقطب صورة إسماعيل صاحب الربابة كما جاءت في الطبقات اهتمام عبد الحي وشغفه بل وأن يجعل من صاحب الربابة النموذج الحي للشاعر السوداني ،

أما الشاعر الضخم محمد المهدي المجذوب فقد أفرد قدرا ليس باليسير في دواوينه المتعددة لموضوعات وصف فيها بشاعرية فريدة ردة فعله تجاه

العالم المدهش البكر الذي وجده في جنوب السودان ، حيث عمل ردحا من الزمان في الجنوب وطاف أغلب أجزائه في أوائل الخمسينات . وقد سميت القصائد التي تغنى بها الجنوب بالجنوبيات ، ولعل واحدة من أهم هذه الجنوبيات ، قصيدة انطلاق التي يتحدث فيها عن بعض تجاربه في مدينة واو . في هذه القصيدة نجد مقطعا صار أشبه بالكليشيه خاصة بالنسبة لشعراء الغابة والصحراء وذلك قول المجذوب :

وليتي في الزنوج ولي رباب	تميد به خطايا وتستقيم
واجترع المريسة في الحواني	وأهذر لا ألام ولا ألوم
وأصرع في الطريق وفي عيوني	ضباب السكر والطرب الغشوم
طليق لا تقيدني قريش	بأحساب الكرام ولاتنيم

(المجذوب ١٩٦٨)

وعلى الرغم من أن المجذوب لم ينتم أصلاً لمدرسة الغابة والصحراء ولا إلى أي مدرسة أخرى أو تيار أدبي إلا أن جنوبياته وجدت صدى واسعاً عند مدرسة الغابة والصحراء ، خاصة عند عبد الحي الذي توافقت صورة الجنوبي كما جسدها المجذوب بالصورة التي يحملها في مخيلته وهي في كل الحالات صورة منتزعة من أدبيات المدرسة الأنثروبولوجية الأوروبية كما ذكرنا ، فعبد الحي والمجذوب يبحثان في الغابة عن «البدائي النبيل» وهذا البدائي كما تتجسد صورته في قصيدة المجذوب زنجي طليق يحمل ربابته يقضي يومه في السكر والطرب يعيش حياة بوهيمية ليس بالنسب أو قبيلة أو دين يقيده بالمحرمات وقد وجدت هذه الصورة النمطية بالجنوبي أو الغابة خاصة فكرة البدائي النبيل رفضاً ونقداً مريراً من الناقد عبد الله علي إبراهيم ، (عبد الله علي إبراهيم : ١٩٩٦م) .

وفي واقع الأمر إن عبد الله لا يرفض الصورة فحسب بل يرفض جملة أيدلوجيا الغابة والصحراء ويذهب إلى أن هذه الأيدلوجيا لا صدق فيها بقدر ما هي قناع استغله الأفروعروبيون من أجل «إجراء تحسين جذري في المكون العربي الإسلامي من الذاتية السودانية (. . .) وتهريب أجندتهم

(الأفروعروبيون) الاجتماعية والفكرية إلى الثقافة العربية الإسلامية الغبشاء المشددة». (نفسه: ١٨) ليس هذا فحسب بل إن عبد الله علي إبراهيم يذهب إلى عدم فهم الأفروعروبيين بإفريقيا والثقافة الإفريقية. (نفسه: ٢١) ولعل هذا مما جعلهم صيداً سهلاً لفخ المدرسة الأوربية. ولاشك أننا نتفق مع الكثير مما ذهب إليه عبد الله علي إبراهيم في هذا الصدد خاصة إشارته لقصور بل وتشويه الأفروعربية لصورة الأفريقي الذي وصفوه بالبدائي النبيل.

نخلص من كل ماسبق إلى أن صورة الإفريقي كما تتجلى في الذهن الإفريقي هي محصلة لعدة اعتبارات عدة أهمها القصد، فالعروبة ولتأكيد سيادتها كان لابد بها من تابع أو هامش أو آخر ليكون لها بمثابة آخر. وهذا القصد هو نفسه نتيجة لأيدلوجية العروبية التي قامت على الاستعلاء وإقصاء الآخر. ولتصحيح هذه الأخطاء كان لابد من النظر في إرث دراسات الثقافة السودانية. وقد لاحظنا أن هذه الدراسات في أغلب الحالات تكرس أيدولوجيا العروبية وهذا مما جرد هذه الدراسات من الموضوعية والحيادية، هنا نتفق تماماً مع مالاحظه الباحث إدريس سالم من قصور بعض الدراسات التي عالجت أمر الثقافة في السودان. (إدريس سالم: ١٩٩٥م) يقول إدريس «إن تجربة النظر لواقع الثقافة في السودان توضح بأن ذلك قدتم في كثير من الأحايين من منطلقات أكثرها ضمني مستتر من عدة زوايا لايكاد يبين الربط المنهجي بينها». (نفسه: ٣١) وكذلك نتفق مع ماذهب إليه إلى ضرورة استنباط منهجية في تناول أمر الثقافة السودانية. (نفسه: ٣١) وهذه المنهجية لابد أن تقوم على العلمية والمصداقية والتجرد. كذلك من المهم دراسة علاقة الثقافة السودانية بالثقافات الأخرى في ضوء مفهوم الأخذ والعطاء دون تقليل من قدر هذه الثقافة أو تلك. ولاشك أن أي ثقافة تدخل في حوار مع ثقافة أخرى يكون نتاج الأمر إما ثقافة جديدة أو انسحاب واحدة لحساب الأخرى، وفي كل الحالات يحدث قدر كبير من التكيف للجماعات التي تنتمي للثقافتين، فقد لاحظ مفهوم التكيف بعض الدارسين الذين درسوا

مظاهر ثقافية لدى بعض الجماعات السودانية، منهم نجد ألين قرونبوم Gronbom في دراستها عن الختان في دارفور. (قرونبوم: ١٩٩١م) لاحظت الباحثة أن جماعة الفور بدأت في تبني عادة الحفاض مؤخراً بعد تواصلها مع الجماعات العربية الإسلامية. (نفسه: ١٧) وقد فسرت الأمر بأنه لايخرج عن قدر من التكيف بالنسبة للفور مع الجماعات الأخرى وعلى الرغم من إشارة الكاتبة للاستخدام الأيدولوجي إلى أنها خلصت لإطروحة التكيف.

في دراسته عن لفوفة النوبا يشير ليف مانقر Manger. (مانقر: ١٩٩٩م) إلى تكيف الجماعة في واقعها الثقافي وذلك بغرض تأكيد ذاتيتها في المجتمع يقول مانقر: «إن كل فرد من الفوفة يوافق اليوم على كون الزواج بالطريقة الحديثة وإجراء الختان بمثابة عناصر أساسية في هوية أي شخص يجب على جميع الفوفة التماشي معها، سواء كانت ذات أصل عربي أو إسلامي وفي رأيي إن تحول الفوفة إلى تبني عادات مقبولة يرجع إلى حاجة هذه الجماعة للحصول على وضع إنساني» (مانقر: ٢٠٨) فقد وجدت جماعتا الفور والفوفة أنفسهما في واقع جديد يتطلب منهما التخلي عن ممارسات قديمة واكتساب أخرى حديثة لهذا كان لابد من توفر آليات للتكيف مع الواقع الجديد. فالأمر برمته لايخرج عن قدر من التكيف ينطوي على فلسفة نفعية pragmatic وفي هذا لاتختلف هذه الجماعات عن غيرها من أي جماعات في واقع آخر.

* * *

حلف «الناتو» في القرن الحادي والعشرين

تأليف: خافيير سولانا(١)
ترجمة: د. هشام الدجاني

مقدمة: شرح لأسباب نجاح الحلف

حلف الأطلسي هو واحد من أطول الأحلاف امتداداً في التاريخ. فعلى مدى ٤٠ عاماً اجتازت هذه المنظمة عبر الأطلسية بنجاح المياه المضطرمة لتقسيم أوروبا في فترة الحرب الباردة. وبعد انتهاء النزاع ما بين الشرق والغرب شرع الحلف في بناء نظام أمني جديد لأوروبا غير مقسمة، وإن الشبكة

(*) - د. هشام الدجاني. باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفكرية والسياسية. له العديد من المؤلفات المطبوعة.

(١) - هو الأمين العام (السابق) لمنظمة حلف شمال الأطلسي.

الواسعة من الشراكة والتعاون على صعيد القارة برمتها، وضم أعضاء جدد إلى الحلف، والعلاقات الجديدة مع روسيا وأوكرانيا، وكذلك الدور الأساسي للناتو في البلقان، لتشهد جميعها على قدرة الحلف الفريدة في صياغة البيئة الاستراتيجية. واليوم، ونحن نحتفل بالذكرى الخمسين على قيام الحلف، نستطيع أن نقول بفخر أن توقيع معاهدة واشنطن عام ١٩٤٩ من قبل رجال دولة بعيدي النظر في أوروبا وأمريكا الشمالية لهو من أعظم الأوقات في تاريخنا.

إن أسباب نجاح الحلف متعددة. وهي تقوم أساساً على حقيقة أن الناتو ليس حلفاً بالمعنى التقليدي للكلمة. فخلافاً للأحلاف السابقة والتي جاءت كأحلاف مؤقتة لأغراض محددة، فإن حلف الناتو كان منظمة دائمة. فعلى الرغم من أن معاهدة واشنطن اعتبرت في البداية إجراء قصير المدى لضخ الثقة بالنفس لأوروبا ما بعد الحرب الضعيفة الممزقة، إلا أن فكرة إيجاد رابطة دائمة ومستمرة بين أمريكا الشمالية وأوروبا كانت حاضرة على نحو واضح عند إقامة الحلف ومنذ ذلك الحين نمت العلاقات عبر الأطلسية التي أرسيت في الناتو وازدادت عمقاً وكثافة. ووصلت اليوم إلى مجموعة عبر أطلسية حقيقية من القيم والمصالح امتدت لتشمل مجالات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

جدول أعمال الأمن الجديد

إن احتفالنا بالذكرى الخمسين لقيام الحلف يعطينا أكثر من سبب لنفخر بما حققناه من منجزات. بيد أن هذا الفخر ينبغي ألا يفهم أنه إرضاء عن النفس. فمشروع إدارة الأمن مازال يحتاج كثيراً من الوقت. ونهاية القرن العشرين ماتزال تجعلنا نواجه الكثير من الأمور التي لم تنجز بعد: فتكامل أوروبا لا بد أن يتسع ويتعمق، كما لا بد من إرساء قواعد سلام دائم في البلقان، وعلى روسيا أن تكيف نفسها مع البنى الجديدة، كما لابد من بناء علاقة عبر أطلسية جديدة وأكثر نضوجاً. وبدون الانجاز الناجح لهذه

المهمات، فإن تحديات القرن الحادي والعشرين القريب سرعان ما تنهك، قدرتنا على مواجهتها، وكما بات من الواضح على نحو متزايد فان التحديات التي يمكن أن تؤثر على السلام والاستقرار في المنطقة الأوروبية- الأطلسية ليست في تراجع.

العولمة

نستطيع أن نقول باطمئنان إن الاتجاه نحو العولمة سوف يشهد مزيداً من التسارع. وستصبح مجتمعاتنا أكثر شفافية وانفتاحاً وإبداعاً. ومع هذا فإن العولمة سوف تخلق أيضاً مشكلات ذات طبيعة جديدة تماماً، إذ لما أصبحت مجتمعاتنا واقتصادياتنا أكثر تعقيداً فإنها أضحت كذلك أقل حصانة. ولقد رأينا التأثير التراكمي للصفقات المالية الدولية. المنفذة بسرعة البرق- على اقتصادات كثير من الدول.

انتشار الأسلحة

يقدم الانتشار السريع للتقانة والمعلومات طرقاً جديدة تماماً للإنتاج، ولكن يمكن أن يجلب أيضاً خطر أن يطور عدد أكبر من الدول أسلحة الدمار الشامل. والأكثر من ذلك، أنه في حين يظل من الصعب الحصول على الأسلحة النووية، فإن هذا لا ينطبق على الأسلحة البيولوجية والكيميائية. ومع أن قيمة هذه الأسلحة الأخيرة العسكرية هي موضع تساؤل غالباً، إلا أن الأنظمة الاستبدادية قد أظهرت رغبتها في استخدامها. وزيادة على ذلك فإن سهولة الحصول عليها سيزيد من الضرر المحتمل الذي يسببه أفراد غير مسؤولين كالمجموعات الارهابية. وهكذا ليس من المبالغة القول إن انتشار أسلحة الدمار الشامل سيكون من أعظم التحديات التي تواجه الأمن في القرن القادم والذي يمكن أن يؤثر مباشرة على أمن الحلفاء.

النزاعات الاقليمية

سيواجهنا القرن الحادي والعشرون بمزيد من التحديات التقليدية

والتي لم تختف مع الأسف مع نهاية الحرب الباردة، ألا وهي النزاعات الاقليمية. ففي أوروبا الشرقية تنجم مثل هذه النزاعات على الأغلب عن غياب الديمقراطية، وحقوق الانسان، والفرص الاقتصادية. وتنجم نزاعات أخرى عن التحديات المخيفة للتحول نحو دول ومجتمعات حديثة واثقة في نفسها. والأكثر من ذلك أن تفكك يوغوسلافيا قد أظهر على نحو واضح أن أوروبا لم تتخذ شكلها النهائي بعد.

الموارد والهجرة

سيكون التنافس المتزايد من أجل الحصول على الموارد صفة متميزة كبرى أخرى من صفات القرن الحادي والعشرين فمع وجود الطاقة التقليدية المستخرجة من باطن الأرض كالنفط ستأخذ مشروعات ضخمة عابرة للحدود مثل مشروعات الأنابيب الناقلة (للنفط أو الغاز) أهمية اقتصادية متزايدة، وبالتالي أهمية سياسية. بيد أن المصدر الأكثر طلباً في القرن القادم قد يكون الماء. فمشروعات من مثل إقامة السدود أو تحويل مجرى الأنهار سيكون لها بالتالي نتائج اقتصادية وسياسية كبرى تفوق قدرات الدولة التي قد تبادر إلى إقامة مثل هذه المشروعات. وأخيراً فإن أي انكماش اقتصادي في بعض البلدان، أو في منطقة بأسرها، أو أية كارثة بيئية من نوع كارثة تشيرنوبيل، أو نزاع اقليمي يمكن أن يحول الهجرة إلى تحد جديد تماماً.

الرد: «ناتو» جديد للقرن الحادي والعشرين

تتطلب هذه التحدياتُ المتشعبة أدوات ومقاربات مختلفة بدورها. إنها تتطلب تضافر الإرادة السياسية الموحدة للناتو وقدرة على المنافسة قائمة على رابطة عبر أطلسية قوية تمنحه دوراً خاصاً كعامل أمني متميز، وعامل محفّز على صعيد نشاط دولي أوسع معاً. بذا فإن الناتو، وهو يحتفل بذكرى مرور خمسين عاماً على انشائه لا ينظر إلى مجرد إنجازاته في الماضي فحسب. انه ينبغي أن يكون جاهزاً لمواجهة تحديات القرن المقبل. فتطور

«الناتو» طوال فترة التسعينات قد أرسى أرضية لمثل هذا التحول. ولقد رسم في قمة واشنطن الشكل الذي سيأخذه «الناتو» في القرن الحادي والعشرين.

الدفاع الجماعي

يبقى الالتزام بالدفاع الجماعي حجر الأساس لحلف الناتو في القرن المقبل. لقد حسّنت نهاية الحرب الباردة بصورة جوهرية أمن جميع الحلفاء داخل الناتو، ولكن لايزال ثمة تحديات أمنية على عتبة دارنا. ومن أجل أن نكون قادرين على الرد على مثل هذه التحديات فقد كيّف «ناتو» القرن الحادي والعشرين قواته بحيث تكون أكثر مرونة وأكثر حركية. ولكن يبقى الالتزام بالمادة الخامسة (*)ضماناً ضد أي انكماش غير متوقع في العلاقات الدولية، وتعبيراً نهائياً للأمم المرتبطة بعضها ببعض برباط أمني مشترك.

أعضاء جدد

«ناتو» القرن الحادي والعشرين سيكون حلفاً أوسع، فقبول عضوية جمهورية التشيك، وهنغاريا وبولندا قد وضع نهاية لبقايا انقسام الحرب الباردة. وهذا ما يمثل بداية جديدة لأوروبا جديدة يُعاد تشكيلها ومكسباً استراتيجياً للمجموعة الأطلسية برمتها. فمع انضمام ثلاثة حلفاء جدد ستصبح قدرة «الناتو» أعظم على صياغة بيئة استراتيجية أوسع. وعملية التوسيع ينبغي ألا تقتصر على ضم الأعضاء الثلاثة الجدد. فثمة دول أخرى

(*) - تقول المادة الخامسة من ميثاق الحلف: وامن الأعضاء على أن أي هجوم مسلح ضد أي طرف أو أكثر منهم في أوروبا أو أمريكا الشمالية سيعتبر هجوماً ضدها جميعاً، وبالتالي فهم يدافعون على أنه إذا حدث مثل هذا الهجوم، فإن كل عضو، استناداً إلى حق الدفاع الذاتي أو الجماعي عن النفس المقرر في المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة، سوف يساعد الطرف أو الأطراف التي تعرضت لمثل هذا الهجوم، باتخاذ، فردياً أو جماعياً، ما يراه ضرورياً بما في ذلك استخدام القوة المسلحة من أجل الحفاظ أمن وسلامة منطقة الحلف. مثل هذا الهجوم وكافة ما ينجم عنه سوف يبلغ على وجه السرعة إلى مجلس الأمن. وتنتهي مثل هذه الاجراءات عندما يتخذ مجلس الأمن الاجراءات الضرورية لحفظ الأمن والسلام الدوليين.

سوف تستمر في طلب العضوية نظراً لجدارتها من خلال اظهار الاصلاحات السياسية والعسكرية الناجمة التي قامت بها، ومن خلال تقدمها في إقامة علاقات طيبة مع جاراتها والتزامها بالقيم الأطلسية. ولقد أعلنا بوضوح أن انضمام الأعضاء الثلاثة الجدد الأوائل لن يكون مقتصراً عليها.

مشاركة وتعاون

ناتو القرن الحادي والعشرين سيكون أكثر انفتاحاً. فقد أضحت المشاركة والتعاون سمتين راسختين من سمات بنية الناتو تزودانا بخيارات سياسية وعسكرية جديدة لإدارة الأزمة. إذ أن برنامجنا، المشاركة من أجل السلام، الذي يعتبر نبراس الحلف من أجل التعاون، سوف يتوسع في مداه ليغطي مجالاً كاملاً من عمليات دعم السلام، والقائم على دروس عمليتنا في البوسنة. وسوف نقوم بمزيد من الاستكشاف لاحتمالات الانتشار العسكري الوقائي لمنع انتشار النزاعات الاقليمية، وهو ما يعتبر مقاربة جديدة قام الحلف بتطبيقها أثناء أزمة كوسوفو. فمجلس الشراكة الأوروبية-الأطلسية والذي جلب ممثلي ٤٤ دولة إلى مائدة الناتو سيحظى ببعد اقليمي في ميدان التعاون الأمني.

العلاقات بين الناتو وروسيا

إن نوعية الأمن الأوروبي في السنوات القادمة سوف تتقرر أيضاً من خلال الطريقة التي ستسوي بها روسيا أمورها داخل أوروبا الجديدة. وبالتالي فقد سعى الحلف باصرار إلى ضم روسيا بصورة بناءة لإيجاد نظام أمني جديد في أوروبا. وسيكون ناتو القرن الحادي والعشرين تحالفاً لا تكون فيه العلاقة مع روسيا مجرد تجربة، بل علاقة ذات صفة دائمة. ولقد مهّدت العلاقة السياسية الجديدة ما بين الحلف وروسيا الطريق نحو علاقة عسكرية أوثق. والتعاون الممتاز الذي حققناه في البوسنة يمكن أن يمتد عبر الطيف الكامل للمسائل ذات الصلة بالأمن. مثل هذا التعاون القوي في ميدان الأمن سيساعد على تبديد أية أفكار خاطئة ما تزال باقية بين الحلف وروسيا.

كما سيساهم هذا التعاون في جعل العلاقات ما بين الناتو وروسيا عنصراً قوياً في ظهور بناء جديد.

علاقة متميزة مع أوكرانيا

يعتبر ظهور دول ديمقراطية جديدة سمة من سمات النظام الأمني الجديد، . وقدرة هذه الدول على البقاء والإزدهار كدول مستقلة هو الاختبار الأساسي لجميع المؤسسات والدول المستقلة المماثلة. وبهذا المعنى تحتل أوكرانيا مكانة حاسمة في أوروبا . فوجود أوكرانيا مستقلة ومستقرة وديمقراطية هو ذو أهمية استراتيجية لتطور أوروبا ككل. وبهذا طور كل من «الناتو» وأوكرانيا علاقة متميزة تغطي نطاقاً واسعاً من التعاون الأمني، وتتضمن المجالات ذات الأولوية في هذا التعاون، التعاون في حفظ السلام، بما في ذلك التدريب المشترك، والتموين والتأهيل العسكري، ، والحلقات الدراسية وتبادل الخبراء، ويسعى الناتو أيضاً إلى مساعدة أوكرانيا في تحدي الاصلاح الدفاعي. وبكلمة موجزة فإن علاقة متميزة مع «الناتو» من شأنها أن تساعد أوكرانيا على أن تكتسب المكانة التي تستحقها كدولة موثوقة وشريك يعتمد عليه.

البعد المتوسطي للناتو

سيركز حلف الناتو في القرن القادم . أيضاً على نحو أوسع على منطقة البحر الأبيض المتوسط لإدراكه لحقيقة جوهرية، وهي أن أمن المتوسط لا يمكن أن ينفصم عن الأمن الأوروبي بصورة عامة. وهذا ما دعا الحلف إلى إقامة روابط أوثق مع دول جنوب حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط؛ من مثل مراكش وتونس وموريتانيا ومصر واسرائيل والأردن. والهدف الرئيسي لسياستنا هذه هو استبعاد بعض المفاهيم الخاطئة والأفكار الضارة الموجودة لدى كلا طرفي حوض المتوسط. من الواضح أن مشكلات حوض المتوسط فريدة من نوعها ونحن لا نستطيع أن نطبق عليها مقاربة التعاون التي استخدمناها بصورة اجمالية في شرق أوروبا. ومع هذا

فإن الناتو قد أوجد حواراً مع دول غير منتسبة للحلف في حوض المتوسط تؤكد على أننا نؤمن بإمكان إيجاد علاقات ودية وقوية وطيبة مع دول المتوسط تماماً كما فعلنا في أوروبا.

أمن أوروبي وهوية دفاعية

حلف الناتو في القرن القادم سيكون أيضاً تحالفاً ذا شخصية أوروبية أقوى. إذ سوف تخلق ترتيبات جديدة لدعم عمليات تضطلع بها أوروبا، خيارات سياسية وعسكرية جديدة. فتطور «الأمن الأوروبي والهوية الدفاعية» داخل «الناتو» لن يعكس مجرد الوعي بأن العمليات العسكرية الأوروبية الشاقة في المستقبل المنظور ستظل تعتمد على الدعم المادي للولايات المتحدة، بل أنه سيؤكد أيضاً أن الشركاء الاستراتيجيين الآخرين - كدول مثل كندا والنرويج وتركيا- ستكون معنية في المساعدة في ذلك. فهذا «الناتو» الأكثر مرونة سيحقق لأوروبا أن تكون أكثر تقدماً في تعميق أواصر تكاملها دون أن تقع في شباك الانفصام المؤلم ما بين الطموحات السياسية والامكانات العسكرية المحدودة. فبوجود حلفاء أوروبيين أكثر قدرة على العمل العسكري الملتحم سيكون الوضع جاهزاً لعلاقة عبر أطلسية أكثر نضجاً، حيث تكون الأدوار والمسؤوليات المشتركة أقرب إلى المساواة.

التنافس العسكري

سوف تعكس البنية العسكرية ووضعية القوة لناتو المستقبل أيضاً هذه المرونة الجديدة والانفتاح: وضع قوة يتكيف على نحو متزايد إزاء إدارة الأزمة، وتخطيط دفاعي، وإجراءات تعكس بصورة متصاعدة المهمات الجديدة؛ والمزيد من تعاون الشريك. وهذه المتغيرات البنيوية لن تحيد الناتو عن مهمته الجوهرية وهي الدفاع الجماعي. لا بل إنها ستزيد من تلك القدرات بخيارات عسكرية إضافية. و«ناتو» المستقبل، كشأنه في الماضي، سوف يعتمد على التنافس العسكري وقدرته على التصرف بصورة عاجلة إزاء الأوضاع المتبدلة بسرعة. ومن أجل تحقيق هذه الغاية فإن مبادر:

القدرات الدفاعية التي رُسمت في واشنطن من شأنها أن تُحسِّن القدرة العملياتية المشتركة وقوة الاسناد بين قوات الحلف. كذلك سنعزز جهودنا لمواجهة تحدي الانتشار الفردي. إذ لما كانت أسلحة الدمار الشامل WMD® يمكن أن تشكل خطراً لا يتوقف على أراضينا فحسب، بل وعلى قواتنا التي قد تكون مشاركة في مهمات لحفظ السلام، فإن الحلف لن يقتصر على تبادل المعلومات بين الحلفاء حول مشكلة أسلحة الدمار الشامل، بل يستطيع أيضاً أن ينسق دعم الحلف لجهود منع انتشار هذه الأسلحة.

التعاون ما بين المؤسسات

من أجل تعريف أوسع لمفهوم الأمن سوف يتعاون « ناتو » القرن المقبل على نحو أوثق مع المؤسسات الأخرى. فهيئة الأمم المتحدة، كما أظهر النزاع في البوسنة، ستستمر في الاعتماد على حلف « الناتو » القوي عندما تواجه الأزمات في أوروبا. وعلى وجه مماثل كانت أزمة كوسوفو حافزاً على تطور التعاون ما بين « الناتو » و« الاتحاد الأوروبي ». كما أن علاقة أوثق ما بين الحلف ومنظمة †WEU تضع الأساس من أجل أمن وكيان دفاعي أوروبي يأخذ في اعتباره مصلحة جميع الحلفاء.

دور تركيا

إن تطور « الناتو » من مجرد حلف دفاعي ذي طابع سلبي إلى أداة استراتيجية لإحداث التغيير يستند إلى مقدمة منطقية أساسية وهي أننا نستطيع أن نصنع الأحداث بدلاً من أن نكون أسرى لها. فالأمن مفهوم واسع وفعال. ومن أجل تحقيق أمن دائم ينبغي أن ينطلق المرء من حمايته إلى تعزيزه على نحو فعال. ولقد ساهمت تركيا، بوصفها عضواً فعالاً ومهماً في الحلف، بصورة أساسية في صياغة أمننا المشترك هذا، فقربها الجغرافي من البلقان، ومنطقة القوقاز، وآسيا الوسطى، والشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط يجعل منها بؤرة التغيير. وهي كديمقراطية إسلامية علمانية، وعضو قوي في الحلف، لم يتح لها فرصة أكبر كي تضطلع بدور أساسي في منطقة تتصف بتعقيد جيو سياسي كبير.

هذا الدور الجديد لتركيا هو ما سيجعل من هذا البلد مصدر قوة كبيراً في المقاربة الأمنية التعاونية الجديدة للحلف. فتركيا كدولة ذات روابط ثقافية وتاريخية فريدة، ومُشجعة للتعاون الاقليمي، تستطيع أن تسهم على نحو فعّال في دفاع الحلف الجماعي وكذلك في مهماته الجديدة المتعلقة بإدارة الأزمات ودعم السلام. وهي باسهامها المهم في امتداد الحلف ونشاطاته التعاونية مع الدول غير الأعضاء فيه، فإنها تتمتع بأهمية خاصة في تطوير بناء الأمن التعاوني الجديد في أوروبا.

استنتاج

لم تكد تمضي ثلاثة أيام على توقيع «معاهدة شمال الأطلسي» في نيسان (أبريل) من عام ١٩٤٩، حتى كتب المعلّق الأمريكي الشهير ولتر ليبمان التقويم التالي:

«سوف يُذكر الميثاق طويلاً بعد الظروف التي أوجدت أنها لن تعود شغل البشرية الشاغل. ذلك أن المعاهدة تقرّ وتعلن جملة من المصالح أقدم بكثير من النزاع مع الاتحاد السوفييتي، وهو يأتي انقاذاً لها».

تلك كانت كلمات تنبؤية. وفي نهاية القرن العشرين بدت أوروبا وأمريكا الشمالية كأقوى رباط لديمقراطيات متشابهة النمط، وأنجح انموذج لمجموعة ذات قيم ومصالح مشتركة وحل عملي للمشكلات مشترك. وتمثل أمريكا الشمالية وأوروبا المجتمعات الأكثر حيوية والأكثر انفتاحاً على التغيير والابتكار. فإذا استطاع هذان الكيانان تنسيق سياستهما، فلن يكون ثمة تحدلا يستطيعان أن يتغلبا عليه. هذان اللاعبان الاستراتيجيان الكبيران يقدمان معاً المقومات الأساسية لسياسة أمنية ناجحة: التزام قوي بالقيم الديمقراطية، ونزوع قوي نحو الابداع الاقتصادي والمنافسة مصحوبين بسخاء إزاء الجيران الأقل حظا، ومعدات عسكرية فعالة لمواكبة التحديات الجديدة. هذه العوامل مجتمعة ستجعل من الممكن معالجة جدول الأعمال الأطلسي المتنامي باستمرار: المساعدة على بناء أوروبا شرقية مزدهرة وديمقراطية،

ودعم التحول الديمقراطي في روسيا، والحيلولة دون قيام نزاعات اقليمية والتحكم فيها، وإقامة أسواق مفتوحة في جميع أرجاء العالم، وحماية البيئة.

سيظل الناتو جوهر هذه المجموعة. فالحلف قد وجه حركة سيرنابأمان خلال الحرب الباردة، وجعلنا ندير عملية التحول بنجاح بعد ذلك وهو الآن مؤسسة مركزية في مواجهة تحديات اليوم. ونفوذ الحلف الايجابي هو اليوم أعظم من أي وقت مضى. وقد اضطلعت تركيا بدور مهم في موقف الحلف اليوم. وكذلك ستضطلع بدور مماثل في ما نحن نريد أن نتوجه إليه: نحو قرن جديد أكثر استقراراً وأمناً من القرن الذي نوشك أن نخلفه وراءنا.

* * *

أفريقيا في الشعر السوداني*

عبد الحميد محمد أحمد

يحمد للشعر السوداني -وهو عربي فصيح- أنه تجاوز حدود السودان وأشرأب خارجاً الى حيز عالمي ارحب، مبتعدا بأسباب الابتعاد عن المحلية والانغلاق، فلم تقعد به أسباب التباطؤ أو التلكؤ المستغرق في خصوصياته، ماضياً في سبيله.

* دراسة قدمت في مؤتمر الحضارة الأفريقية على أعتاب القرن الحادي والعشرين، جامعة الخرطوم، السودان.

عبد الحميد محمد أحمد: باحث وأديب من القطر السوداني الشقيق.

والسودان بلد عربي في القارة الأفريقية ليست غايته في وجوده الجغرافي وكفى، بل ما كان وسيلة فقط لجسر يربط بين العنصرين العربي والزنجي، ولكنه هكذا ولد بخصوصية مميزة، لا دهشة أن يمتاز بل كثير من السودانيين يستطيع أن يتخيل انه شخص غير سوداني ومن هذا المنطلق وسواه من الأسباب تحددت الهوية الثقافية.

والشعر السوداني بوضعه الذي وصفنا، واكب أحداث أفريقيا وما ظل يجري في أحشائها أبان مخاضها الذي أدى إلى نيلها الاستقلال والحرية، وهو مخاض امتد وكان كله معاناة وعلل. والشعر السوداني يرقب هذه المجريات، فالأمر هنا يهمه متخذاً من استقلال السودان المبكر سبباً ورمزاً وريادة للآخرين من الدول.

لهذا فقد ظل الشاعر السوداني ينادي بحقوق أفريقيا المستحقة بتفاعل صادق مع الأحداث وبمواكبة غوصه بالأحداث وما كان يجوس خلال الديار حتى كان له صدى، واتبع هذا الصدى الإيقاع الأفريقي الدفاق، فانهمر عنه الشعر صادقاً سلساً كأنهار أفريقيا ومصباتها، عذباً كمسارب شلالاتها، عنيفاً مثل هدير خريفها، مخيفاً كصحرائها، عميقاً كغاباتها، صامداً كانسانها. فهذا الشعر، نسميه الانطباع الأفريقي، أو الوجدان الأفريقي أو الميول الأفريقية فهي كلها مجتمعة، وبمختلف المعاني، تعني العلاقة الوشيجة والعروة الوثقى والعضوية الكائنة بين أفريقيا والشاعر السوداني على وجه الخصوص.

فالروح الزنجية مطلقاً خيمت على الشاعر السوداني بلا اختيار منه اذهي صبغة فيه، كما هي لون في بني جنوب السودان، والنزوع إليها يعني الحب الدفين الذي يعجز عن إخفائه أو تلوينه بأي لون آخر وما احسب أنه حاول ذلك.

فالشاعر محمد المهدي المجذوب -رحمه الله- في قصيدته (واو) يقول: (١)

جنوبية تصغي إلى البرق خفية

وقد هتكت صدر السماء البوارق

همست إليها يجمع الخوف بيننا

بتهديك لا بالسحب هذي الحرائق

ولا ينسى أبداً سحنته وسواد بشرته أو ما في ذلك من زنجية إذا يقول(٢)

فلم يكس جسمي غابه حال بيننا

نواميس فيها العري واهية إد

وانكر وجهي وهو كالنيل سمرة

اذا هجم النيلان واعتكر المد

على ان نفسي غابة مثل غابة

لها فتكة يعيا بها الأسد الورد

ولكن الشاعر في البيت التالي يتجاوز لون البشرة الى عجمة اللسان وما به من رطانة :

فمن لي بهذا (الجور) والعجم اهله

بأني منهم لا خشاة ولا قصد(٣)

وانه لفرط اندماجه وحبه للواقع هناك، وانكبابه على وقائع الحياة اليومية، وهي عديدة، حرص على رسم هذه اللوحة الضخمة قائلاً :

اعايش ثوراً فيه زين ومفخر

لنا أن ظمئنا كل بارقة ورد

وارحل ثوبي ظل غاب فان انم

فأذني عين ما منامي لها حد
غني عن الدنيا جميعاً وان اكن
فقيراً فلا سيد لدي ولا لبد
فمن لي بهذا (الجور) انسي بظله
لساني وما أسدى شيوخي وما عدوا
تراثي أصداف وريش ونخلة
أعانقها والغاب من حولنا يشدو
عروب ولم تعرف قناعاً سوى الهوى
وتنفخ بالنجوى كما ينفخ الورد

ويتجاوز بنا الشاعر محي الدين فارس حدود أفريقيا وقوفا عند كل ما هو يحيا، فهناك في/ زنجي أمريكا (الطالبة الزنجية التي أوصدت دونها الأبواب في جامعة الآباما) يقول شاعرنا(٤)

سمعت الراوية
سمعت تفاصيلها للنهاية
وجئت حزيناً ارش على كل درب إسايا
لا.. لأنك مثلي سوداء.. مثلي
ولونك لوني
وجرحك جرحي
وحزنك.. حزني تنم عليه مقاطع لحني..
ولكن.. لأنك انسانة
معذبة في الدجى شاردة

تدقين باب الحياة الكبير

فتوصد ابوابها الجاحدة

وتمضي تعصب كل النجوم

وتطفي حتى الكوى الخامدة،

لتبقيك خلف سراديبها

بعيداً.. عن الأعين الراصدة

والقصيد إحدى معلقات الشعر الحديث، تعلق بفخر على أستار الإنسانية في هذا الزمان، وصب الشاعر فيها عصارة ذهنية فذة بشجاعة الواثق العارف بكنون الأمور، ونقف معه على هذا المقطع في القصيدة ذاتها:

وابصرت منتديات الزنوج

مخبأة في جحور الليالي

.. وابصرت نويرك ذات القباب

تكاد تطاول شم السحاب

وفي اللافتات بكل مكان:

هنا السود والكلب لا يدخلان

هما في السمات جرثومتان

اما الشاعر الدكتور محمد عبد الحي -رحمه الله- فقد برع في نزوعه الى الافريقية بأسلوب سهل متخذاً من الزنجية وقضايا الأصول والعناصر البشرية وسيلة إلى ذلك، اذ يقول(٥):

سأعود اليوم يا سنار حيث الرمز خيط

من بريق أسود، بين الذرى والسفح

والغابة والصحراء والثمر الناضج والجذر القديم لغتي أنت
وعرق الذهب المبرق في صخرتي الزرقاء
والنار التي فيها تجاسرت على الحب العظيم
فافتحوا، حراس سنار، افتحوا للعائد الليلة أبواب المدينة
افتحوا الليلة أبواب المدينة
بدوي أنت؟
لا
من بلاد الزنج؟
لا
أنا منكم، تائه عاد يغني بلسان
ويصلي بلسان
من بحار نائيات

الى منتهاها وهي رقيقة الحشايا، محكمة السبك تتداعى من خلال شطراتها أفكار مختارة بعناية.

ثم نقف برهة مع الشاعر عبد الرحيم أبو ذكرى -رحمه الله- وهو يؤدي القسم غليظاً حين رأى ان لامناص منه، فماذا قال(٦)؟

اقسم بالغابات بالمستقعات
بالنار والنور
بالنيل هادراً مضطربا مندفعا على الصخور

ويقف الى جانبه الشاعر الدكتور تاج السر الحسن الذي أثاره اللون الابنوسي وهو يعلم ان الابنوسي من نباتات افريقيا الشجرية، فقال في ذلك(٧)

اللون الأبنوسي بقلبي
يزهو يزدهر في الأعماق
وحنان العينين تدفق
يحكي قصة إنسان مشتاق

وهكذا، أن سرنا في هذاالاتجاه الوجداني الصادق، لاستشهدنا من كل ديوان شعر سوداني بطرف يحكي عن الزنوجة وعن أفريقيا، بل لوجدنا شاعراً سودانياً قد ترجم عما بداخلة من نزوع صريح الى الأفريقية ترجمة لا خلل فيها لركونها الى الجد والتمجيد وحباً للوطن الأم أفريقيا. وما الزنجية إلا احدى المسارب تؤدي اليها بلا مواربة، وهكذا نجد ابعاداً في الشعر السوداني تجاه أفريقيا تتمثل في:

١- العقل
٢- الوجدان
٣- العمق الاجتماعي

ركز الشعر السوداني في تناولة للمسألة الأفريقية على محورين أساسين، ولا أقول انهما شملا كل القضية ولكنهما أوضح ما جاء في هذا الشأن، والمحوران هما:

المحور الأول:

تناول الشعر السوداني إفريقيا قارة وموطناً يتسع لأقطار كثيرة، وتضم هذه الأقطار شعوباً وسلالات وعناصر بشرية كثير منها ذو صلات ووشائج أما عن طريق السلالة وتوحد العنصر أو بوحدة العقيدة أو بتشابه الثقافة، ثم تأتي الموجبات الأخرى مثل الاتحاد في الرؤية السياسية أو الارتباط العضوي لوحدة استراتيجية ما متفق عليها.

من خلال هذه المنافذ التي أطلقنا عليها محاور، ابدع الشعر السوداني في تناولها والتعبير عنها والإيفاء بحقها مجتمعة.

ويلاحظ المتصفح لديوان الشعر السوداني أن عقدي الخمسينات والستينات لم يخل أبداً من ذكر شيء عن أفريقيا حتى عاد الحديث عنها ضرباً من الشعر بالضرورة مسه ولو خفيفاً، مما يؤكد إيمان الشاعر في السودان بالمسألة الأفريقية.

فأفريقيا مساحة أرضية واسعة قيل: إنّ مساحتها حوالي ثلاثين مليون كيلو متراً مربعاً تتخللها صنوف شتى ومتناقضة من عوامل الطبيعة ففيها الصحراء والغابة، وفيها الطقس الجاف والرطب، وفيها المطر الغزير والجفاف وما الى ذلك.

أما سكانها فانهم ملايين من سلالة آدم عليه السلام وعلى وجه الدقة فانهم ينتمون الى سام وحام ابني نوح عليه السلام[٨] وهجرة حام الى افريقيا ذكرت كثيراً في مصادر محققة اضافة الى ما جاء به خبر ذرية اخيه سام[٩]. ولعلنا نحن المسلمون وقفنا أمام حادثة الطوفان المذكورة في القرآن الكريم[١٠].

وقد عرفت افريقيا بتراثها المادي وبخيراتها في ظاهر الأرض مما لفت اليها انظار اوربا التي كانت تفتقد كثيراً مما في هذه القارة البكر، افريقيا.

وعبر التاريخ لم تسلم افريقيا من غزوات الروم الذين تحرشوا أولاً بدولة قرطاجة في شمال افريقيا حيث تونس وما جاورها ودارت حروب عدة قبل الميلاد[١١].

وباطلاعنا على سيرة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، نقف في جزء منها على هجرتي المسلمين الأولى والثانية الى أفريقيا بعد أن كانت الهجرة ضرورة هرباً من ويلات قريش[١٢] وتلك هجرة بتوجيه وتحت رعاية النبي عليه أفضل الصلاة والسلام[١٣].

لقد أصبحت أفريقيا مقصداً وملاذاً آمناً وبوقوعها إلى جانب جزيرة العرب، فقد عرفتها هذه الأمة، حتى أصبحت قارة تضم العنصر العربي إلى جانب العناصر الزنجية.

ورغم الإضاءة الحضارية بنور الإسلام، فان أفريقيا قد حملت عدة أوصاف كان الأوربيون يطلقونها عليها وعلى ساكنيها، فهي سوداء، مظلمة، بدائية، وساكنوها يأكلون لحوم البشر، وبالتالي فإنها بلا حضارة وهي دواع فتحت الأبواب مشرعة للإستعمار خلال القرون الماضية كي يدخلها ويقتسمها ويعيث فيها ما شاء من فساد.

فبعد ان تشرفت أفريقيا بانتشار الإسلام في بعض أجزائها وما تبع هذه الديانة من مدنية وثقافة، فقد وجدت عناية من علماء مسلمين تناولوها بالكتابة مثل: المسعودي -ابن خلدون -القلقشندي -ابن حوقل -ياقوت الحموي -ابن بطوطة -الحسن بن محمد الوزان -عبد الرحمن السعدي وآخرون خلال العقود الزمنية المتأخرة.

وقد كانت في أفريقيا واستناداً على ارثها الحضاري ممالك مثل: مملكة غانا -مملكة مالي -مملكة سنغاي -مملكة كانم -دولة المرابطين . . . الخ.

كل ذلك يسجل وجوداً في خارطة العالم، حتى جاءت اوربا ببارودها وكنيستها، فحدثت النكبة. اذ انعقد في برلين عام ١٨٨٥م مؤتمر شهير وسبب شهرته افريقيا قسمت فيه بين الدول الأوروبية بحسب رؤية المصالح والتسابق الى الاستحواذ والامتلاك وبعض دعاوى الاستكشاف.

وليس صدفة ان يجد الشاعر السوداني نفسه أمام هذه المسؤوليات وهي ضخام ولا تخلو من مسؤولية تاريخية وخاصة بقياس السبق الحضاري والريادة الواقعة على السودان وأهل السودان وهم أهل يحملون عقيدة خاتمة من خصائصها الى جانب خاتميتها، عالمية، واجبة الانتشار، ثم يأتي الدفاع عن هذه العقيدة بلسان عربي مبين، ليؤكد هاتيك الحقائق فماذا يقول الشاعر السوداني عن إفريقيا؟

للإجابة استشهاداً بالشعر السوداني، لابد من ابداء ملاحظتين هما:

أولاً: في خضم عروبة الشاعر السوداني لم ينس -الى جانب دول عربية افريقية- ان هناك دولاً زنجية أفريقية، وقف أمام كل نفس الموقف، حاملاً القدر من الهم لايفرق بين هذي وتلك.

ثانياً: لم ينس الشاعر السوداني، ولم يغب عن باله أبداً وهو المسلم في أغلب الأحيان. لم ينس الاهتمام بالعقائد الأفريقية الاخرى ولم يتجاوز الدولة الافريقية التي تعيش فيها تلك الديانات.

ثم كانت لنا هذه الوقفة مع شاعرنا مختار محمد مختار رحمه الله(١٤)

افريقيا يا غابة مسحورة

عذراء هام بها خيال الشاعر

حتى يصل الى قوله:

يا ام نهر النيل اعذب مورد

في الأرض يدفق بالنعيم الغامر

ينساب بين زمرد من وشيه

ريان، ملتف الحدائق ناضر

لكل صورة كالقلب بين جوانح

نشرت بها الدنيا جناحي طائر(١٥)

خلع الزمان بعدونيك شبابه

ومشى على هذا الاديم الطاهر

فوعيت اسرار القرون وآيها

ورويت احداث الزمان الغابر

ما بالهم عابوا سوادك هل دروا

ان الدجى صنو الصباح الفاخر

ويقول الشاعر جعفر الحسن سماعة(١٦)

كم تقاتل
وتناضل
مثل بركات تفجر
أ/فهي تزار
في جذوع الغاب في قبو الظلام
لن تنام

وكان محي الدين فارس رائعاً حين قال(١٧)

أنا لن أحيد
أنا لست رعديداً يكبل خطوه ثقل الحديد
لا لن أحيد
وهناك أسراب الضحايا الكادحون
العائدون مع الظلام من المصانع والحقول
ملأوا الطريق
وعيونهم مجروحة الاغوار ذابلة البريق
يتهامسون
وسياط جلاد تسوق خطاهمو . . . ماتصنعون؟
ويجلجل الصوت الرهيب كأنه القدر اللعين
وتظل تفخر في الدجى المشئوم أفواه السجون
فيغمغمون . . .
نحن الشعوب الكادحون

وماذا يضير الشاعر الفذ تاج السر الحسن لو تدخل في الشأن الأفريقي وهو في أحشائها وسواه من الفضوليين تدخلوا؟

انها غيرة المواطن الصالح حيث قال(١٨)

يا طغاة العصر أعداء الأماني

والأغاني

لاتقولوا (شاعر طلق اللسان)

(انفه يندس في غير شئونه)

(راسفاً مازال في قيد جنونه)

إنني أملك حقي في التدخل

فلقد مر من العمر زمانا

وملكتم أنتم حق التدخل

شعبها ثروتها في يدكم

صوتها في صوتكم، ذاب، تهدل

فاصمتوا قد جاء دوري دورها

أصمتوا

صوتها في شعري الخالد جلجل

وترتبط أحداث العالم بأفريقيا تشابها وتلاق في النكبة والصدمة ومن ثم ما يجمع بين افريقيا ومواقع أخرى في العالم تشاطرها الصفة والأحزان.

فالجيلي عبد الرحمن -رحمه الله- ربط بين مأساة هيروشيما، وما تصطبغ به أفريقيا وقد عدد ذلك في مشاهد متتالية، تقف عند أحد هذه المشاهد حيث يقول(١٩):

لا يحفر دمعك اخدوداً فوق الوجه المجدور مثل المنجم لا يحيا فيه النور

لا تكتئ يا أم على الحزن المصدور

غرس الصخر أظافره في عنق الإشعاع

وانهارت تطوي إخناء الأفق المرتاع

صرخت أفريقي أشلاء ذراع

إنسان ملقى في القاع

ملقى من أعــوام لا ظل لهـــا... ملقى في القـــاع يا رب يكون حكيماً... مات يرود الكون المجهول لم يـصر في أسفار الحكمة هذا اليوم المذهول!

يا رب يكون فرنسياً ضلت قدماه الأصقاع

في يوم كانت أفريقيا جارية في السوق تباع

ولم أجد أبلغ من الشاعر تاج السر الحسن في هيامه بين افريقيا وآسيا وهو يشدو بالأناشيد القديمة حينما اطل الفجر في قبله على أجنحة غيمة لأنه لم يجد غير الغناء للأرض الحميمة، ولكلاهما: أفريقيا وآسيا في الهم شرق فعزف هذا اللحن الخالد[٢٠]:

غير أني

والسنا في أرض أفريقيا الجديدة

والدجى يشرب من ضوء النجيمات البعيدة

قد رأيت الناس في قلب الملايو

مثلما شاهدت (جومو)

مثلما امتد كضوء الفجر يوم

أنت يا غابات كينيا يا ازاهر

يا نجوماً سمقت مثل المنائر

يا جزائر

هنا هنا يختلط القوس الوشي

هنا هنا من كل دار كل ممشى

نتلاقى كالرياح الآسيوية

فأنا سيد الجيوش المغربية

ولم يكن الشاعر السوداني من حيث هو ببعيد عن كل ما يحدث في حشايا قارته، بل واكب أحداثها خطوة بخطوة وتفاعل معها. أعطاها عصارة فكره كما تفاعلت حكومته السودانية مع كل ما يحدث أو يلامس أفريقيا من واقع المعايشة والجو ووحدة الاتجاه وتلاقي الأهداف والمصير.

وكل حركة داخل الأقطار الأفريقية بقصد التخلص من الاستعمار وطرده كان لها الصدى الكبير في هموم الشاعر السوداني، بل كان شعره هو سلاحه الفتاك بصرف النظر من تداعيات جانبية ساعدت على الوصول إلى الغاية بل وجدنا الشاعر السوداني شديد الاحتفاء بمولد دولة أفريقية اثر نيلها استقلالها والفرح والسعادة عنده لا يقلان عما في صدور أبناء ذلك البلد مما يعني أن الرباط الروحي كان ديدنه في كل المواقف الأفريقية. . . .

وهذا شاعرنا الهادي آدم يغرد فرحاً مع (أغرودة النصر) حين نالت الجزائر بعد جهاد مرير استقلالها من فرنسا انه يقول(٢١)

يا جناح الشوق طر   بي يا جناح

عبرها تيك الروابي   واحمليني يا رياح

كي أرى الأرض الفتية

غسلتها بالدم الغاني الشرايين الزكية

فلها الف سلام   ولها ألف تحية

واذا السبل تلاقت فتعانقن طويلا

كظلال النخل في الشاطئ يعانقن الاصيلا

وأكاد أشك في كثير من الأحيان ان فرحة الشاعر السوداني لا تقل أبدا بفرح أي جزائري، والا ما كان كل هذا الكم من القصائد التي نظمت لأجل الجزائر، ولعل واقع الجزائر آنذاك كان مؤلماً يثير كوامن الشجن. يقول الشاعر مصطفى طيب الأسماء(٢٢).

من نحن يا ديجول؟ سائل واستنبئ الحقب الغوابر ومن مثل صلاح أحمد ابراهيم يستطيع ان يخط بريشته حين رسم بالكلمات(٢٣)؟

أرهقك المسير

وطالت الرحلة رغم البرد والوحدة في امشير

وأنت يا حبيبتي في شهرك الأخير

تحرك الجنين، أشفقي عليه من إجهاض

حتى اذا اشتدت عليك قصة المخاض

هزى اليك يا حبيبتي بجذع نخلة الشعوب

تهدي اليك كيف تطلين رطب القلوب

ومهج الرجال

فبعد حين يا حبيتي، فبعد حين

ستفرحين، تفرحين، تفرحين

وبالرغم من بعد المسافة بين السودان وجنوب أفريقيا جغرافياً إلا أن الوشائج بين القلوب والأرواح تدنو بعضها الى بعض وتتفاعل مشاركة. فجنوب أفريقيا أيضا عانت من ثقل الاستعمار، فهي رغم استقلالها عام ١٩١٠م إلا أن التمييز العنصري كان أشد وقعاً في قلوب أبناء هذه القارة لما يتخلله من إذلال للمواطن وإهانة لكرامته. رغم طول هذه المسافة الجغرافية

كان هنا قلب الشاعر في السودان يتلوى ألماً وغضباً، بل كان فرحاً بالثورة هناك، ويزداد فرحاً عقب كل انتصار.

قال الشاعر أبو الحسن الصابونابي معبراً عن ذلك[٢٤]:

ثورة الأبطال هبي وتعالي من جديد

حرري المسجون والمقهور من ذل القيود

علميه كيف يجني فرحة النصر السعيد

بددي ما قال -في التاريخ- ذباح اليهود

هتلر الغازي ذو الصولة والبأس الشديد

والجندي السوداني بشهامته المعهودة، ساهم في الدفاع عن افريقيا، بل صارت هنا أدبيات لهذه المشاركة ازدحم بها ديوان الشعر السوداني. ومن من لم يسمع بكرن/ وهي كاللحن الخالد، تدق طبلاً افريقياً حبيباً إلى النفس وتبعث في النفس طرباً يقول أحمد أحمد محمد صالح، رحمه الله[٢٥]:

عبقري الروح والبدن

عانق العليا في كرن

ومشى للموت يطلبه

عن أطراف القنا اللدن

خاضها شعواء عابسة

في سبيل المجد والوطن

ويخاطب شاعرنا محمد عثمان:

كجراي مناضلات الشعب الإرتري بقوله[٢٦]:

في لحظة التوهج النازف عبر ساحة النضال

رأيتها كانت هناك شعلة تضيء في معارك القتال

أغنية تعشقها الرياح في السفوح والجبال
أروع ما قيل أو يقال
ابدع من قصائد الشعر ومن تألق الخيال
كانت مهاة حلوة تحلم بالفجر وبالحرية
أجمل من حورية
يلمع فوق خصرها طوق الرصاص
وفي الذراع الأسمر الصامد بندقية
وحينما انهمر الجحيم كان وجهها كالهالة النورية
يضيء في تألق الملامح الرائعة الثورية

وحين تقع الكوارث الطبيعية في أي بلد أفريقي ويصيب اهله الهلع والخوف من المصير الغامض، تجد هذه الكوارث في السودان من يفصل القول فيها ويكتب عنها ويبعث بتعازيه وسلواه الى أصحاب النكبة، مواكبة منه فيما يحدث ومواصلة تفرضها أخلاقيات الجوار والعقيدة.

وأغادير نكبها زلزال، وهي بلدة مغربية، فوجدت عناية فائقة لدى الشاعر السوداني، خاصة فإن شريحة من أبناء الوطن العربي المسلم في افريقيا قد عانت، وهنا يقول الدكتور الزين عباس عمارة(٢٧)

أسمعت عصفوراً يغني في أغادير العظيمة
أغاني افريقيا المناضلة القديمة
يطارد الأحزان
كي لا تزرع اليأس المميت ورنة الحزن الأليمة
صبيحة الزلزال
والأنقاض تجثم فوق صدر الأرض شاحبة دميمة

وصورة الموتى.. وأطفال يتامى

هيروشيما... هيروشيما

في بيوتات وأكواخ تداعت عند سفح التل

يشهد عندها التاريخ آثار الجريمة

والبقايا من حزاب معسكرات الجند بعد الحرب فوق

تلال روما

المحور الثاني:

أهتم الشعر السوداني -فيما أهتم به- القيادة الأفريقية أو الشخصيات الرائدة في أي مجال بالنفع لهذه القارة، وهذه الشخصيات تعني الرمز الأفريقي المناضل الذي جند نفسه لتحمل الأمانة.

فالقيادة الأفريقية ضربت أروع النماذج في نهج حضاري وهي تسعى حثيثاً كي تصل بالبلاد إلى مبتغاها رغم العثرات التي كان الاستعمار على مر الزمان يضعها لاعاقة المسيرة بل لاقت هذه القيادة العنت والتشريد والسجن ومحاولة تذويب القضية بأساليب الفتنة والكيد الخداع.

وبهذه العثرات المتلاحقة وبصمود هؤلاء القواد الأفارقة كان المثل القائم فذاً ويحكي عن شجاعة وعبقرية وإيمان مطلق بالقضية.

وكل هذا حدا بالشاعر السوداني أن يتخذ هذه القيادة نموذجاً ملموساً للريادة الصادقة وللقيادة الحسنة والصمود الطويل مما جعل هؤلاء القادة أهلا للدخول من بوابة التاريخ بشرف واعجاب به مطلق لمن يراقب المواقف.

وكل شعب افريقي ناضل من أجل الحرية وذاق ويلات الاستعمار كاد بالضرورة ان يكون في المقدمة مناضل قائد يجيد قيادة شعبه بحنكة وقوة.

لقد وثق الشعر السوداني لكل أحداث أفريقيا أكثر مما حفظت جهات أخرى، بل كان شعراً قريباً وفي الميدان صادق الوعد، والمدهش في الأمر،

لم يخف هذا الشعر شهقة الإعجاب لديه بهؤلاء القواد، لذا فان القدر من الشعر الذي قيل فيهم لا يقل عما قيل عن أفريقيا بأسرها، وكلاهما أمران متممان لبعضهما.

فالشعراء السودانيون بالطبع لم يقابلوا هذه الشخصيات ولكن آثارهم كانت بياناً واضحاً وبلاغاً يعتد به، ولقد أثبتت الآثار من بعد صدق هذه المواقف.

فالشعر السوادني الذي تناول شخصية مثل باتريس لومميا سبق مشرف لهذا الشعر وللسودان كله وللأغاني إذا قلت أو سألت:

هل في الكونغو شعر يماثل هذا الشعر؟

أحمد بن بيلا، رئيس الجزائر، أي شعر في العالم العربي كشف الابتهاج به بطلاً مغموراً؟ وجومو كنياتا.. هل من ديوان شعر في السودان خلال عقود مضت خلا من ذكره؟ هل خلا من شخصيات أخرى مثل جمال عبد الناصر وبنيامين مولوزا واستيف بيكو ومانديلا...

لومميا...

قتل ظلماً وعدواناً -وهو فتى الكونغو المغوار- ١٥/ ٢/ ١٩٦١م، فماذا حدث؟ غطى الحزن افريقيا بكاملها الا من به غرض أو مرض وكان الحزن اذ ذاك وشاحات كثيفة شمل السودان أيضاً وكان الشاعر السوداني قريباً جداً من الحدث، فماذا قال مصطفى طيب الأسماء(٢٨).

فتى الكونغو فتى إفريقيا الحرة

فتى البأساء والنجدة والكرة

فتى الجلي، فتي الهياجة البكرة

فتى العزمات وإلهامات الثورة

وقال الجيلي عبد الرحمن عن لومميا(٢٩)

العذابات على قلب المسيح

في صلاة وصليب وضريح

صيحة من فجر وهران الفسيح

من فدائي مليح الوجه

تسخو عينه صفوا وحباً

باسمك الغالي لومومبا

فجد المدفع فارتاعت على البيداء ريح!

وعنه أيضاً يقول عبد النبي عبد القادر مرسال رحمه الله[٣٠]

قوموا، اسمعوا اذن الزمان وودعوا

باتريس لومبا ولا تفجعوا

فلقد بنى لكم بساعد جده

مجداً قويم العرش لا يتصدع

حراً وفي جنبيه تبكي الأضلع

ومما نظمه مبارك حسن الخليفة عن لومبا ما جاء في قوله[٣١]

يا لمبا

ها هنا في أرضنا السمراء شاعر

عربد الإنشاد في جنبيه وانثالت مشاعر

صاغها النيل عضوباً هادراً

من فؤاد ثائر لاقى فواداً ثائراً

يا لمبا

رغم اني

دافق الإحساس فوار المعاني
وفؤادي فيه من صافي المحبة
لك.. للإنسان في كل مكان
وحديثي أغنيات من كفاح الشعب في ثغر الزمان
ودمائي ثورة الأحرار تجتاح المعاقل
تحرق الأوغاد تزروهم رماد
توقد الغابات في الليل مشاعل

ومن الشعراء الذين ثاروا لمقتل لوممبا، شاعرنا الفذ اسماعيل حسن - رحمه الله وفيه يقول في قصيدته (لوممبا)(٣٢)

أنا افريقي حر والحرية في دمي
سوف أحطم الأغلال مهما كمموا فمي

وختمها بقوله:

قتلوه دون ذنب حسبوه سيموت
فإذا بالحر حي في ملايين البيوت
في وجوه كالحات لم تجد في الأرض قوت
في جسوم هدها البؤس واضناها السكوت
سوف تحيا سوف تبقى يا لوممبا.. لن تموت

ومن قادة أفريقيا الأفذاذ الذين أثروا الساحة وأثروا في مسار تاريخ بلادهم ثم افريقيا أحمد بني بيلا، رجل الجزائر المناضل، أمد الله في عمره وقد وجد صدى واسعاً في الشعر السوداني، يقول عنه التجاني عامر(٣٣)

فكوا الوثاق عن الهزبر الضاري

هل مثله يبقى رهين اسار

هذا في التاريخ باعث مجده

كتب الخلود لشعبه المختار

وبشأنه خاطب زعيماً افريقيا آخر هو جمال عبد الناصر فقال:

قم يا جمال الى زميلك منقذاً

واضرب بثاقب فكرك الجار

لاتقبل الصمت الرهيب ولاترى

لك مخرجاً بروائع الاعزار

هذا يمينك لاتدعه فريسة

ثمن الطموح لمطمع (الهواري)

وهل اليمين سماحة وضراوة

في السم والهيجاء مثل يسار

وجاء الشاعر إمام علي الشيخ ليحيي بن بيلا ويسميه سجين ديجول في قصيدة نقتطف منها(٣٤)

فان تسجنوا حراً كريماً لنفيه

عن الشعب حتى لايجيب مجاوبٌ

فان شعاع الشمس للأرض واصل

وان بعدت عنها السما والكواكب

أأن اودعوا في السجن حراً أودعوا

به كلمات.. للنفوس تخاطب

حتى يصل الى قوله:

فصبراً .. فالسجون معاهد

تلقى المعاني عندها والتجارب

فقد يدخل السجن الفتى وهو واحد

ويخرج بعد السجن وهو مواكب

وصنف آخر من البطولة يخوضها الشعراء بكلماتهم، يواجهون بها أفتك الأسلحة وأكثرها ضراوة، وهم أيضاً أبطال يقفون في الصفوف الأولى ذوداً عن أوطانهم وما أكثر هؤلاء الأبطال في افريقيا.

بنيامين مولوزا، شاعر من جنوب افريقيا، اعدمته لخطورته وشجاعته السلطات البيضاء ابان المخاض المعروف، وقد قال وهو على حبل المشنقة ان اعدامه هو قصيدته الكبرى.

هذا الموقف البطولي وجد صدى لدى شاعرنا خالد فتح الرحمن بل كان مفتتح قصيدته غريباً كشف فيه اسلوب التلاقي وكيفية الاتصال، الأمر الذي يحمد للشاعر السوداني، جاء في رائعته(٣٥)

لم أقرأ بيتاً من شعرك .. مولوزا

لكني

احسست بأني

اشربت جميع قصائد شعرك

حين قرأت قصيدتك الكبرى

ملحمة خلود ابدية

كتبت من أجل الحرية

بدماء قانية سكبت فوق الأسطر عطراً

وبنبض قاسي .. فغنى

وفؤاد ملآن حمية
وبعزة أنفاس حرى
أذكت في جوفك نيرانا
وأحالت شعرك بركانا
فأقض مضاجع من سكروا
بكؤوس تنضح سادية
فالأعين زائغه سكرى
والوجه الشائه... يتري حقداً.. همجية
تلهو وتعربد في شعب
ما قارف ذنباً أو وزراً
لكن السحنة افريقية!!
والشعب الأعزل مزهوا
يشدو بنشيد الحرية
لا يخشى بطشاً أو قهراً
لا يرهب سجناً وقيوداً
وقصائد شعرك.. مولوزا
تتحدى الأيام خلودا
وترفرف في عين الشمس بنودا

لما كانت جنوب أفريقيا عانت طويلاً من التمييز العنصري بفعل الاستعمار البريطاني، فان شعبها ناضل وابرز عدداً من القادة في كل مجال، وهذه شخصية أخرى وهو استيف بيكو الثائر الذي استشهد في ضاحية سويتو بالقرب من جوهانسبيرج في تحد منه للاستعمار، ورافضاً ظلم

الإنسان لأخيه الإنسان وقد تناول أمره الشاعر السوداني محمد علي أبكر في قصيدته التي جاء فيها[٣٦]

ستيف . . . يا جوهرة

يا حزين أرض في الجنوب مجترة

يا الف حر في السجون ومنجماً اغري الدخيل

يزرع الأرض سموّاً وافتخارا

حيث تنسى غابة الأبنوس في الليل النواح

وتزغرد الآفاق أهلاً يا ابن (بيكو)

أنت فخر (لسويتو)

أنت يا استيف حر . . فوق أرض النصر (فيتو)

ورفيق لكفاح حينما تلقى (سوابو)

أنت وهج للضياء . . . يا تاريخاً على (رأس الرجاء)

أنت ثورة

الى آخرها

ومن في افريقيا لا يعرف جومو كنياتا؟

ومن في السودان لم يسمع عنه؟

كان كالنغم الجميل، وكالعزف الطروب، قاسمة رغم عجمته مفعم بالقوة والنصاعة والبلاغة.

واسمه رغم تركيبه، جاء موسقاً يدق كالطبل الافريقي أو مثل النحاس عند قبائل السودان التي تعرف العزف ودق النحاس.

كان خنجراً يخيف الاستعمار، ورهبة في قلوب اعدائه وحرباً على

العبث بمقدرات الشعب الكيني.

تناوله شاعرنا الجيلي عبد الرحمن في قصيدته (الحزن يدق الليل) واحسبها مرثية جاء فيها[٣٧]

(كينياتا.. اوه.. كينياتا)

في الشفق الأحمر قد ماتا

فاحتضن الجبل شهيدين وحيدين

ماارتديا غير قميصين ولم يتقلا

والشعر تجعد.. كان الشيب قد اشتعلا

وفي ختامها قال:

وانتفض الطبل المكتوم

فانداح الصمت العاري مثل البئر

مابتلع السهل صراخ الطفل صدى

ما ضاعت تلك الأرواح سدى

فالغاب يضم شهيدين، وحيدين

يطلان من العين.. الى العين

ظل الحزن يدق الليلة حتى الفجر

مد النظرة مثل المحموم

فالتمع الخنجر فوق اليد

مثل الدمع الأسود مثل الحق

الشعر السوداني بتناوله لهذين المحورين انما يكون قد أحاط بأفريقيا مؤدياً رسالة عظيمةهي من أهم خصائصه لاشتمال ذلك على ما فيها من جوانب جديرة بالذكر أهمها النواحي الثقافية والسياسية والاجتماعية وكلها

مجتمعة تتخذ من إنسان إفريقيا محوراً لها . والعناية بالإنسان أينما كان يعني بلا شك التقدير والتجلة لأن في ذلك نماؤه وتطوره والعناية بأشواقه لبناء مجتمعه .

ومما يحمد للشاعر السوداني انه بتناوله وبتطرقه للشأن الأفريقي انه بذلك يكون قد حمل ثقافة مقدرة للشعب السوداني مبرزاً دور تلك الثقافة وأهميتها للسودان نفسه لما في ذلك من محاسن أو فضائل ذكرت خلال القصائد .

ومن محامد الشاعر السوداني في هذا الشأن أيضا انه قد ساعد في بث الوعي واثبت الدور السوداني ، بل أعان في كشف اللثام عن بعض القضايا مما يمكن اعتبار الشعر السوداني سفيراً جديراً بالقيام بهذه المهام الرسمية والشعبية على أسس علمية ، فالشعر لغة عالمية ومضمونه تفوق يزاحم آليات المعرفة جميعاً ، وكثيرة هي الأشعار التي قاربت بين الشعوب وأزالت الفوارق بين العناصر البشرية وجمع فأوعت .

حاشـــية

١- انظر ديوانه (تلك الأشياء) ص٥٧
٢- انظر ديوانه (نار المجاذيب) ص٢٨٣
٣- الجور : أحد الأنهار الفرعية في جنوب السودان يصب في النيل الأبيض
٤- من ديوانه (الطين والأظافر) ص٢٢
٥- من ديوانه (العودة الى سنار) ص١٣
٦- انظر ديوانه (الرحيل في الليل) ص٢٩
٧- انظر ديوانه (الاتون والنبع) ص١٢
٨- روى الترمذي عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (سام أبو العرب وحام أبو الحبش ويافث أبو الروم) .
٩- ذكر بعض المؤرخين ان ذرية سام بن نوح عليه السلام ، عبرت سيناء وصولاً الى مصر ثم استقرت في شمال أفريقيا

١٠- انظر (موسوعة تاريخ العالم) المجلد الأول

١١- انظر (قصة الحضارة) المجلد/ ٣، الجزء/ ٢، ط١٩٦٣ ص٢٤٧

١٢- انظر السيرة النبوية للامام ابن كثير، ج/ ٢ ط/ ١٣٩٦هـ بيروت ص٤

١٣- جاء في المصدر السابق حديث نبوي هذا نصه (لو خرجتم إلى أرض الحبشة فان فيهاملكا لايظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما انتم فيه)

١٤- من ديوانه (ظلال وعيون) ص١١٧

١٥- في إشارة منه ان خريطة افريقيا قريبة الشبه من هيئة قلب الإنسان

١٦- انظر ديوان (أغنية الى دلون)

١٧- من ديوانه (الطين والأظافر) ص٥٦

١٨- انظر ديوانه (القلب الأخضر) ص١٥١

١٩- انظر ديوانه (الجواد والسيف المكسور) ص١٢٣

٢٠- انظر ديوانه (القلب الأخضر) ص١٣٥

٢١- من ديوانه (كوخ الأشواق) ص٥٩

٢٢- من ديوانه (لحن وقلب) ص٦٩

٢٣- ديوانه (غابة الأبنوس) ص٥

٢٤- ديوانه (كلمات الى الإنسان) ص٢٩

٢٥- من ديوانه (مع الأحرار) ص٧٢

٢٦- من ديوانه (الليل عبرغابةالنيون) ص٦٤

٢٧- ديوانه (الضياء والحريق) ص٢٧

٢٨- ديوانه (لحن وقلب) ص١٧٠

٢٩- ديوان (الجواد والسيف المكسور) ص٩٠

٣٠- من ديوانه (على الطريق) ص١٥٧

٣١- ديوانه (الحان قلبي) ص٢٠

٣٢- من تسجيلات الإذاعة السودانية

٣٣- من ديوانه (جد وهزل) ص٤٠

٣٤- من ديوانه (الليل الأبيض) ص٥٢

٣٥- انظر ديوانه (قصائد ليست للتصفيق) ص١٠

٣٦- انظر ديوانه (الأعماق المسافرة) ص٨٩

٣٧- انظر ديوانه (الجواد والسيف المكسور) ص١٠٦

غادة السمان.. وفسيفساء دمشقية

محمود رداوي

تبدو لنا رواية غادة السمان [الرواية المستحيلة - فسيفساء دمشقية][1] سيرة ذاتية لها.. منذ طفولتها وحتى شبابها - وخصوصاً حين تذكر أسماءً لأعلام البشر والأمكنة في سورية، ولاسيما في دمشق؛ وإن استعارت أسماءً غير حقيقية لأسرتها.

(*)محمود رداوي: أديب من سورية، يهتم بالدراسات النقدية والنقد الأدبي.

(١) صدرت عن منشورات غادة السمان - بيروت - مطابع دار الكتب - ط١ / ١٩٩٧م.

أبطال الرواية: تظل الرواية سيرة ذاتية لغادة السمان، بطلاها: الطفلة (زين) - غادة - و(أمجد الخيال) والدها - أحمد السمان - الرجل القانوني، خريج فرنسا. وثمة أبطال كثر يتوجون مسيرة الرواية وأحداثها... وهي مسيرة الطفلة المعجزة (زين) منذ ولادتها عام ١٩٤١م حتى حصولها على الشهادة الثانوية. ومن هؤلاء الأبطال الذين يسكنون البيت القديم في حي (الياسمين) بدمشق: الجدة - أم أمجد - والأعمام أخوة أمجد: المرحوم سفيان ووالده: الدكتور مأمون، وفيحاء، وعبد الفتاح وولده: لؤي، وبنات ثلاث. والعمّات - أخوات أمجد: بوران الأرملة وولدها دريد، وبناتها. وماوية المطلقة - وزوجها أستاذ جامعي - وولدها هاني وبناتها. وبهيجة التي تعيش مع زوجها في حمص. والخالات - خالات أمجد - لم يرد غير اسم واحدة هي: أم عامر، وقد نزحت مع زوجها وأولادها من فلسطين، وسكنوا معهم في البيت القديم. وزوجة أمجد (هند) من اللاذقية، توفيت بعد جلاء الفرنسيين عن سورية - ١٧ نيسان ١٩٤٦ - وابنتها (زين) لم تبلغ الخامسة من العمر. وكانت الوفاة إثر ولادتها صبيين لحقا بها بعد ساعة.

وثمة شخصيات أخرى من الجيران والأصدقاء والخدم، وخصوصاً: فهيمة وجهينة خادمتا هند. ولقد أوردنا هؤلاء الأبطال بأسمائهم، لأنهم عناصر أساسية في تحريك مجريات الرواية وأحداثها، وتجسيد مضامينها الاجتماعية والوطنيةوالسياسية والوجدانية والحسية..

وعلى القارئ أن يستوعب ويتذكر ويعرف هوية وشخصية كل اسم، كي يظل على متابعة وفهم لعالم غادة السمان الروائي والذاتي. ومع كل ذلك فالمحوران الأساسيان في الرواية هما: الطفلة زين، ووالدها أمجد.

الأسلوب الفني: وإذا كانت هذه الرواية قريبة من أدب السيرة الذاتية، فإن غادةالسمان تلجأ في أسلوبها دوماً إلى حديث النفس، وتوارد الخواطر على قلب أبطالها - والذي وضعته بين قوسين - ولاسيما زين وأبيها أمجد. وتسترجع معهم واقعاً ماضياً ولى وذهب.

وإن حديث النفس هذا يوضح ويكشف الكثير من معالم الرواية وأحداثها وأبطالها. نجد مثلاً منذ بداية الرواية ـ التي بدأت بحفل تأبين الراحلة هند على مدرج جامعة دمشق في ذكرى مرور أربعين يوماً على وفاتها إثر الولادة ـ إن حديث النفس يتوالى على شكل خواطر، تنطق بها جوارح الدكتور الزوج أمجد الخيال، بصور ومشاهد عديدة، توضح سمات الشخصية والحدث، منها ـ والخطباء يشيدون بمآثر الراحلة ـ: «كلهم وعى جمال روحها، أما أنا فلم أعد أرى فيها إلا رحماً أريد منه أن تنجب لي صبياً. مازلت أذكر قلقي يوم ولدت زين، لم أكن قلقاً على حياتها قدر قلقي من أن تنجب بنتاً! صارت تتوجع محمومة بعد ولادتها العسيرة، وأنا أتوجع بخيبة الأمل، لأنها أنجبت لي نصف زين العابدين» ص١٣.

كما أن خصائص أسلوبها الفني إبراز الأفكار الأساسية في الرواية من خلال الإسقاط والمقارنة. من تلك الأفكار مثلاً تفضيل الصبيان على البنات. ولهذا ركزت كثيراً على واقع الذكورة والأنوثة في مجتمعاتنا، وأسقطته على عقلية البشر الذين يكرهون البنات، من خلال الاستشهاد بعالم الحيوان وإجراء المقارنة.

وإذا كانت زين قد نشأت وسط أسرة في بيت قديم عشش فيه كراهية الإناث وحب الذكور، لغالبية أفراده بنات.. فإن هذا انعكس على سلوكها، فأصبحت تتشبه بالصبيان، وتتصرف تصرفهم، ولاسيما أن أمها كانت ضحية تلك العقلية. وراحت زين تقرن مشاهداتها الحيوانية ـ وخصوصاً القطط المؤنثة ـ ومايتخللها من أحداث برحيل أمها. كمشهدها لموقف جارهم «أبو علي» من القطة، وغضبه وإصراره على دفع أم علي إلى الخلاص من تلك القطة المزعجة في بيتهم، واستجابتها لوضع القطة في الكيس ورميها بعيداً عن البيت. وكان مع أم علي ابنتاها: معزز ومبجل وزين. وقد رسمت غادة السمان هذا المشهد بكلمات مختزلة:

«وضعت أم علي القطة في كيس من الخيش المتين، والقطة تموء وتقفز

داخله، ومشت بها وزين ومعزز ومبجل طويلاً طويلاً في جنازة نسائية صامتة، وهي تموء بهلع حزين كمن يعي مايفعلنه بها . . بعيداً أفلتتها أم علي من الكيس، وعلا انتحاب معزز ومبجل، وزين متحجرة الوجه تبكي من الداخل. عدن إلى البيت صامتات كمن عاد من تشييع عزيز. وأمام باب البيت في زقاق الياسمين كانت القطة في انتظارهن».

وتختم غادةالسمان المشهدالسابق بما أجرته زين من مقارنة مع رحيل أمها على شكل تساؤل: «فرحت زين وضمتها إليها وتساءلت: من وضع أمها في كيس، وأفلتها في مكان مجهول حتى اختفت هكذا؟! وهل ستجدها ذات يوم أمام الباب كالقطة؟!(٢)». ص ١٤٠

وإن مثل ذلك التساؤل يأخذبقارئه إلى عالم الصغيرة ـ المعجزة زين، ومن باب الفضول وحب الاستطلاع، وعنصر الخيال الذي ولد معها واتسع في سن التاسعة أو أقل، وهي تمارس هواية كتابة القصص، حيث تنبأت لها معلمة الصف بتلك الموهبةالإبداعية. لذلك طلبت منها كتابة قصة لمجلة المدرسة. وإن هذا الخيال الواسع جعل واقعها يتلاحم بحلمها، ويمثل لها أبطالاً وأشباحاً وكوابيس أم كانت ترويها وتكتبها، أم كانت تتقمص شخصيات القصص التي تقرأها. ولهذا كان والدها أمجد يرى فيها موهبة أمها هند في الإبداع الأدبي والقصصي. كل ذلك يشارك في عنصر الخيال المبدع المتسائل الذي يبرز في أسلوب غادة السمان. فتأتي تلك الأسئلة المتتالية على لسان زين، وغالباً ماتوجهها إلى والدها الذي قد يستعصي عليه الجواب. والحوار لايخلو من ثقافة ومعرفة وطرافة(٣). . عبد الله، والأمراض، والعين الصايبة، وصوت البحر، والخفاش، وأطول الأنهار، وأعلى المباني، وولادة الجدة العجوز، وقد ترد أسئلة أخرى تبقى في طي الكتمان، لاتسألها، ولكنها تموج بالشاعرية والغرابة رغم كونها في الوجدان ولاترقى إلى الآذان. (٤).

(٢) أوردت غادة السمان «القط» بدل «القطة»، علماً أن صيغة التأنيث أبلغ في ذلك المقام وحديث الرسول عليه الصلاة والسلام أوردها بهذه الصيغة. (٣) انظر ص١٤٥. (٤) وص١٥٧.

على أن تلك الأسئلة، هي محرك مشاعر القارئ وأحاسيسه، واستدراجه إلى عالم طفولي زاخر بالمتعة، لأن تلك الأسئلة تظل صدى لأحداث الواقع . . . وخصوصاً مايقع لأسرة ذلك البيت الكبير، كرحيل بعض أفراده . . . لأن الموت شاغل زين الأول . فقد وجدناها مثلاً تتساءل إثر معرفتها لرحيل همام المقاتل في فلسطين، وإن كانت تلك الأسئلة لاتخطر إلا على بال تلك الشقية المعجزة، أو قد لاترد إلا على لسان غادة السمان . . ولكن يبقى للأسئلة ارتباط برحيل أمها هند: «لقد قتل اليهود زوج خزامى في فلسطين . تعجبت زين لأن أحداً لم يتهم البومة كعادتهم كلما مات شخص ما . وغمرها حس غامض بالهول . الموت دائماً . قررت أن تستجوب والدها ليلاً عن ذلك . وقضت بعد الظهر وهي تقرأ كتاب التاريخ الذي يخصّ دريد عن الفراعنة، وطقوس الأبدية . . . وبهرتها حكاية المراكب التي تبحر في بحر الموت . ترى هل يعود المركب بأمها ذات يوم؟! ولماذا لم يحنطوها قبل وضعها في القبر مع أنكر ونكير؟! أم تراهم فعلوا؟!» . ص١٦٦

الحس الرومانسي الطفولي: وقد استطاعت غادةالسمان أن تغوص في أعماق زين بعملية إبداعية رومانسية متقنة، كشفت فيها الكثير من أسرارها وتصرفاتها وأحلامها وهواجسها وكوابيسها . . لدرجة لم تعد زين تفرّق بين الحلم والحقيقة، لأن كلاهما أصبح متلاحماً في أعماقها . ولاسيما حين راحت تعيش مع أمها التي تأتيها بلباس أبيض وجناحين، وهي تدور معها على حافة «البركة» أو «البحرة» . ولم يستطع أبوها أسجد تفسير تلك السبحات الخيالية، والثقافية الرومانسية .

ولكن وجدنا غادة السمان تترجم شاعرية زين بعبارات وصياغات فنية وأدبية، كلما تهيأت أمامها الرؤى الحسيةوالجمالية في عالمها المرئي الطبيعي والرومانسي، بمثل هذه الشاعرية: «واستمتعت بغناء والدها الجميل ليلاً، حين تفوح رائحة الكاز من القنديل، ويتقاطر البعوض والفراشات

صوبه، ويتم الاستغناء عنه ساعة تنشق الأشجار عن القمر الذي استحم للتو في بركة من الفضة المصهورة. . وخيل إلى زين في بعض لحظات تأججه أنه بئر في السماء مملوءة بالماس والضياء. . وامتلأ قلبها بالحب نحو النجوم المدهشة، مفترشة الجمال وهي تحدق فيها حين تستلقي على السطح إلى جانب جدتها». ص٢٠٠

ومن هنا تظل مفردات الطبيعة عامل حب، وهاجس انفعال عند غادة السمان، وخصوصاً الأشجار والبساتين والزهور خارج البيت، أو داخله في الحديقة الصغيرة. . فلا تترك مسمى لها دون ذكره. . كقولها: «كانت مشغولة بتحضير تراب حديقتها الخاصة لصق البيت، تمهيداً لزرعه بالحبق والشب الظريف والهرجاية والمضعف المستحي والريحان. . هذا ناهيك عن حوضها المفضل الذي لا تزرع فيه إلا الأزهار البيض كالفل والياسمين وغرسات الجاردينا» ص٢٠١.

كما وجدنا مفردات أخرى عن مرئيات الطبيعة من أنهار وأشجار ونبات. . تلمّ بها غادة السمان وتعرفها، كالدلب، والصفصاف، والجوز، والحور، وروائح الزعتر البري، والتوت النازف. . وكذلك مفردات ومسميات الطيور والهوام والحشرات. . كالقطط البرية، والجراد، والعقارب، والأفاعي، والسحالي، وبنات آوى، والأرانب، والضفادع، وعقلة الإصبع، والسرطانات، والسلاطعين، والحرادين، والقنافذ. . وقبل تلك كلها كانت زين تحب البومة غاية الحب والوله. . . كما تحب ألعاب الأطفال ومسمياتها. . وإنما لمعرفة تامة بأسرار تلك الأشياء والموجودات الطبيعية وانطباعاتها الحسية والوجدانية والرومانسية في نفس زين. . مثل انطباعات الكائنات الأسطورية التي عاشتها من خلال مطالعاتها للقصص. . فكانت تتعامل معها بذات الوجود والنبض والحقيقة والواقع. كالغول، والجني، والعنقاء، والرخ، والتنين، وأعور الدجان. كلها تشكل عالماً طفولياً رومانسياً متميزاً

بالحس والنبض والتخيل. وهذا ماجعل عالم الطفولة والشقاوة الواسع يستمر بتفوق على عالم الكبار طيلة استمرار أحداث الرواية، وقد حرصت غادة السمان بذلك في منتصف الرواية بقولها: «لاحظ للمرة الأولى أن عالم الصغار ليس صغيراً حقاً، وشعر برغبة في الاقتراب من زين أكثر.. ولكن مشاغله في العمل وتحصيل الرزق وحل مشاكل الجميع - بصفته أبو اليتامى - يلتهم وقته». ص٢٤٧.

الحس النسائي الأدبي: ومهما شعّ روح الأدب، وانعدمت فواصل الإبداع بين الرجل والمرأة، فإن ثمة أدباً نسائياً تفرضه شخصية المرأة الأديبة المبدعة. لذلك فإن شخصية غادة السمان النسائية في روايتها شاخصة وبارزة، وتصرخ في متون الأحداث، ومجريات السياق.. معبرة ومعلنة عن عالم نسائي - للكبار والصغار - متميز، وإن كانت في كثير من المواقف تروي بلسان الذكور واستبطان ما في داخل كل بطل منهم.

وكان هدفها دوماً نصرة المرأة، وكشف مجتمعنا وخباياه وأسراره. ولهذا وردت في الرواية أسماء أدباء وأديبات من أنصار المرأة، والاتحاد النسائي المنشأ حديثاً.

وكانت «فيحاء» - شقيقة الدكتور مأمون وابنة العم سفيان - تمثل حرية المرأة، والأحاديث الجديدة عن حقوقها، وقضايا الزواج والطلاق، والعصمة حين تكون بيد المرأة.. وغيرها من شؤون تعلّمتها وتثقفت بها في دار المعلمات، لكونها معلمة. وقبل ذلك تعلمت عل يد المرحومة «هند» زوجة عمها أمجد، والتي كانت متحررة وأديبة ومتميزة بالنسبة لنساء الأسرة في البيت الكبير... أمثال: بوران العمة الأرملة التي تعتقد وتؤمن بما يكتب في الأحجبة، معارضة بها طب الدكتور مأمون خريج فرنسا. وكان هناك صراع بين العقليتين. وقد تتمادى فيحاء بثقافتها العصرية والغربية، وسخريتها من بعض المتدينين. لدرجة أنها تخرج عن القيم الأصيلة في العرض والشرف، واسترسالها في الحديث عنهما في الحمام مع

النسوة . . . وإن كانت مثل تلك الأحاديث الحمامية النسائية لاتخلو من الطرافة، حين يلهجن بها بلكنة المرأة الشامية . وليس هذا بغريب، لأن غادة السمان تتعامل كثيراً مع مفردات الحياة اليومية الشامية من زاوية نسائية .

بين القديم والجديد: إذا كانت غادة السمان أفاضت في روايتها عن الارستقراطية الظاهرة في الحي الجديد الذي رحل إليه أمجد وابنته زين - من وصف لأثاث المنزل الفاخر ووسائل البهرجة ومسمياتها العديدة وتحرير في نمط الحياة الاجتماعية والعاطفية - فإنها لم تتخل عن حب الديار، والمتمثل بالحي القديم والبيت الكبير . لذلك نجد نوعاً من التلاحم بين الذكريات وحب البيت القديم الكبير، والتعلق بها، والخوف من طمس تلك الذكريات والديار، وتحويلها إلى معالم جديدة . . وخصوصاً أن لها ارتباطاً بتاريخ سورية الوطني والبطولي: «كان يشعر بالزهو في تلك الأزمة التي لم يجرؤ جندي فرنسي يوماً على أن يطأها إلا نادراً، وحيث كان يلجأ المناضلون للاختباء في رئة دمشق [يريدون هدم بيتي لشق طريق وبناء مدينة عصرية! لن أقبض ديّة البيت، نقود العالم كلها لاتوازي حياته . . كيف أشرح لهم أنه حي؟ البيت بأكمله شخص حي، عمره عشرات القرون كجدي الأول يتنفس ليلاً، ويتنهد ويضحك ويبكي ويغضب . . أتشاجر معه أحياناً، وأنصت إلى أحجاره وهي تحدثني بحكمة دهرية . . فكيف يقتلونه؟! لماذا لايتركونه على حاله، ويعمّرون بعيداً عنه وعن بساتينه وغوطته؟] . كان يشعر بالغضب الداهم لدى أي تبديل في تضاريس مدينته، ولم يخطر بباله أن الهدم قد يطال البيت الكبير . وحين يتحدث وعبد الفتاح - وهو يشرق بدموعه - عن الإسمنت والحديد والمدحلة وإمكانية هدم البيت، وعن السبيل إلى تبديل خارطة الهدم الهندسية، يخيل لأمجد أن جدران البيت ترتجف ذعراً» . ص٢٧٧ . إن هذه الرؤية بعض من الفسيفساء الدمشقية التي سنقف عندها طويلاً .

إن التصاق زين بالمكان الذي ترعرعت فيه، وهو البيت الكبير، ليفجر

فيها أبلغ الانطباعات عنه كلما عادت إليه بعد غياب طال أكثر من أربع سنوات، وهم في البيت الجديد في حي (أبي رمانة). فكان لها إطلالة على الأماكن القديمة في دمشق، وكيف أصبحت تراها بعد تغير طرأ على مدينتها... ولهذا ترى دمشق كلها ترقد في ذلك البيت القديم الكبير. ويخيل إلينا أن في وقوفها عند «أبي عامر» و«أم عامر» - خالة أمجد - وأولادها.. ولجوئهم من فلسطين، وسكنهم في البيت الكبير، رمزاً لمأساة الفلسطينيين، في الرحيل واللجوء، كلهم.

وإن تلك الحميمية التي تربط زين بالبيت القديم، والالتصاق بالمكان والذكريات، والحنين إليه - رغم تقادم الأيام - هي الحالة الشعورية التي تود أن ترسمها غادة السمان لتلك المفارقات في التغير والتأرجح بين الماضي والحاضر، والقديم والجديد.. «ظلت زين رغم سعادتها في البيت الجديد في شارع (أبو رمانة) تحنّ إلى ذلك الزقاق الضيق الملتف على نفسه كرحم، والنوافذ المتقاربة، وبشرة البيوت الطينية التي تكاد تكون حية.. والبيت الكبير بأهله ودنياه وعطوره وبهاراته... وتتحين الفرص للذهاب إليه، بل وتخترع الذرائع لذلك». ص٣٩٤.

على أنها قد تقف عند القديم مكرهة، وهي تفضل الجديد. ولهذا نجدها تعيش مقارنة واصطخاب بين حياتها في الحي الجديد، وصديقتها الجارة (ناريمان) فيه، وحياتها الفطرية في الحي القديم... محاولة المواءمة بين الحياتين: ص٤١٠.

ومهما يكن من أمر فإن البعدالتاريخي القديم يظل شاخصاً في عقول العباد، ولاسيما عند أهل دمشق - كما صورتهم غادة السمان - وهم يمزجون الحاضر بالماضي، والواقع بالحلم والذكريات. ولذلك كانوا يبحثون عن أبرز المواقع وأجمل الأماكن التي يمكن لها أن تجسد لهم تلك المشاعر والانطباعات. ولهذا وجدنا غادة السمان تقودنا مع زين وأبيها عبر رحلات ونزهات في قلب دمشق، لنقف معهما عند الأماكن الأثرية - كالمكتبة

الظاهرية والجامع الأموي والمتحف ـ والمواقع الجغرافية الطبيعية كبردى وقاسيون. وكان يتخلل تلك المشاهدات الأثرية والطبيعية مشاهدات ولقاءات بالأصدقاء والمعارف والأدباء الذين تسعد زين بهم، وبصحبة أبيها معهم.

الفسيفساء الدمشقية: إذا كان المعنى اللغوي لكلمة «فسيفساء» هو أنها قطع صغيرة ملونة من الرخام وغيره، يتألف بعضها مع بعض على أشكال مختلفة وصور متنوعة.. فإنه يصبح من منظور غادة السمان وروايتها هو فسيفساء المكان حينما يتلاحم مع فسيفساء الوجدان.. أي هو تفسير وتحليل لمرئياتها وماتعكسه في النفس والوجدان، من تشكيلات الخواطر والأفكار والرؤى.

ومن هنا تجلت لنا الفسيفساء الدمشقية في العادات والأعراف الاجتماعية، ومخزوناتها من المأثور والموروث، مما نجده في الآثار والتاريخ، والأماكن القديمة والجديدة، والشخصيات والأحداث الوطنية والسياسية والأدبية... فيما نجده في سلوك حديثي السن من شباب وشابات، وعلاقاتهم العاطفية والوجدانية والرومانسية والحسية.. كل ذلك تنطقه غادة السمان، بل ترسمه بصور فنية من الفسيفساء الدمشقية.. والتي بدت لنا دلالات رموزها واضحة لاتحتاج إلى ترجمان، لأنه لاغموض فيها. وكأنها تكره ذلك الغموض وتأويلاته، في رموزها، كل التأويلات دفعة واحدة.

ولذلك فلا فضل لناقد كي يفسر تلك الرموز، لأنها رموز ناطقة تفصح عن كيانها ودلالاتها... رموز تغرف من تدفقات القلب المعنّى الصاخب بالمسرة والألم، حيال العالم الحسي المرئي لمظاهر دمشق ومعالمها التاريخية والأثرية والاجتماعية.

وهكذا تظل الفسيفساء مزيجاً من عالم غادة السمان الخارجي الحسي المرئي، وعالمها الداخلي الوجداني والنفسي. رسمته بصور فنية منسقة

ومنسجمة: مابين دبيب النفس وإشعاع الرموز التراثية القديمة لدمشق، فضلاً عن مستجدات دمشق الجديدة. وإن تلك الفسيفساء كثيرة، ومواكبة لمجريات الأبطال وأحداثهم ومرثياتهم طيلة مشوار الرواية. ولهذا سنقف عند مشهد واحد منها، ولتكن في الفسيفساء الوطنية.

كان أمجد مثلاً تتراءى له صورة دمشق كاملة من سائر جوانبها، ولاسيما حين يطل عليها من أعلى سطح بيتهم الكبير، «كما لو كان يقف على سطح بيت واحدكبير يمتد من الصالحية حتى سور دمشق». وكانت همومه الذاتيةالكبيرة تذوب وتتلاشى في أتون الهموم الوطنية، وخصوصاً حين تتوالى الانقلابات العسكرية على سورية(٥)، بهدف إصلاح المفاسد، وتحقيق الديمقراطية.. «إنهم بحاجة إلى استقرار وديمقراطية وعمل، بدلاً من الشرذمة والتنافس على المكاسب.. فليهدر النهر، ولتسقط همومه واحدة تلو الأخرى، كما ترمي زين بالأحجار في الدوار، الحجر تلو الآخر وهي صامتة». ص٢٣٦.

ومن هنا فقد زرع الوالد أمجد في وجدان ابنته زين حب الوطن عبر المواقف والمشاهد التي وجدناها في مسير الرواية. وتتألق غادة السمان ببراعتها الفنية المتقنة، وبلا تكلف، وخصوصاً في الوصف أو الحوار بين أمجد وابنته زين. فقد وجدنا الوالد في إحدى المناسبات يعرض على زين رغبته في اصطحابها إلى الباب الشرقي، ثم زيارة المكتبة الظاهرية، فالجامع الأموي، فالمتحف. وهناك تصاب بالذهول أمام لوحات الفسيفساء، حين بدت لها الصورة من بعيد وكأنها لوحة واحدة، أما حين تقترب منها تجدها

(٥) كان بلاغ رقم (١) من حسني الزعيم في آذار ١٩٤٩، وتبعه بلاغ رقم (١) من سامي الحناوي في آب ١٩٤٩. بعد أقل من خمسة أشهر. وفي مناسبات ثانية تعرج غادة السمان على انقلاب أديب الشيشكلي. ومن خلال ذلك تبدو لنا شخصية أمجد الوطنية الأصيلة الحرة.

مؤلفة من آلاف القطع الصغيرة . «بدأت زين تحاول أن تحصيها وهي تلامسها بإصبعها خلسة واحدة واحدة . سألها والداها : ـ ما الحكاية الآن؟ قالت بدهشة مستأثرة :

ـ أنظر . . . كم هي كثيرة ، وواحدة . من بعيد واحدة ، ومن قريب آلاف . قال والدها :

ـ هذا هو الوطن يا زين . . وأنت قطعة الحصى الملونة الصغيرة هنا في اللوحة .

اختارت أن تكون الحصاة الخضراء . . لا . . الحمراء . . . لا . . البرتقالية . وحارت ، ولم تفهم معنى (هذا هو الوطن) لكن أعجبتها موسيقى كلمة (الوطن) . كما تحب موسيقى الكلمات » ص٢٦٨ .

على أن كل سطر من رواية غادة السمان : وعلى لسان زين ، عشق للجامد والحي الذي يشكل في النهاية ، عشقاً لفسيفساء دمشق : سلوكاً ، واجتماعاً ، وعرفاً ، وصورة ، ووجهاً ، وجمالاً . . كما أنه ، وعلى لسان أمجد ، يشكل عشقاً لفسيفساء دمشق : وطنية ، وعروبة ، وإسلاماً ، وأصالة ، وتراثاً . وفي حال اللسانين كان عشق فسيفساء دمشق : تجسيداً لقيم ورموز ومعان حضاريةوتاريخية في الفن والأدب والتقدم والازدهار والإصلاح . . . كلها تمثل الحياة الوطنيةوالسياسية والثقافية والأدبية والعمرانية والاجتماعية والمادية والعلمية في تاريخ سورية عموماً ، و ودمشق خصوصاً لفترة زمنية لم تتجاوز العقدين ، مابين عامي ١٩٤٠ و ١٩٦٠ .

وقد أبرزت تلك الحياة الفكرية أبطال غادة السمان ، وعلى رأسهم زين ـ هذه الطفلة المعجزة ـ بحركتها وسلوكها وتصرفها ومواقفها . . لأنه لايقر لقلبها قرار ، ولاينبض بإيقاع واحد . فهو متغير متجدد ، ومتماوج متبدد . . بحر بين مد وجزر ، تلعب به الأنواء . ولو فرعناه لانفتح عن ورد

يفوح عطراً . . أو صخر يتطاير شرراً . . أو تين مذاقه سكر، أو صاب مذاقة علقم. ولأسمعنا نغماً هادئاً أو صامتاً.

ثم على رأسهم والدها الدكتور أمجد، رجل الفكر والقانون، العائد من بلاد الغرب بعقل نير . . ولكن قلبه ظل ينبض بحب الوطن والتراث والأرض والناس والخير. لم تغير الغربة من أصالته وقيمه وعروبته ودينه. وإذا كان منظّماً في زمرة الكتلة الوطنية قبل استقلال سورية، فإنه غير ملتزم بمبادئ أحد بعد استقلالها.

لذلك وجدناه يقول لصديقه (مطاع) الذي يحاوره: «أنا لست من جماعة أحد. أنا من جماعة الشام والحرية (وحزب الأوادم). كنت قبلها في الكتلة الوطنية لتحرير بلادنا، وقد تحررت من الانتداب. وكل انتداب مرفوض، محلياً أم خارجياً. ولا أحد يستطيع تركيع الشام طويلاً». ص ٢٩٣.

وهذا جزء صغير من قطاع كبير أرادته غادة السمان ليصور لوحة بارزة عن الفسيفساء الوطنية الدمشقية. ولكن اللوحة الكبيرة التي رسمت فيها غادة السمان الفسيفساء الدمشقية الكاملة هي العبارات التي أنطقت بها زين في نهاية الرواية - وقد بلغت السابعة عشرة - وهي في صراع بين الحياة والموت، وطائرتها الشراعية مضطربة متلجلجة مثلها في سماء علوية نائية عن الأرض، ولا معين لها من خطر الموت. لأن قائد الطائرة (شيلر) أصيب بنوبة قلبية ولم تجد منقذاً معيناً في علياء سمائها. لم تجد غير هذا النداء من دعائها الفسيفسائي: «. . . "ساعدني أيها الياسمين العرايتلي! ساعديني أيتها الدلبة! مدد يا أشجار الحور! مدد يا ملائكة الله! مدد يا زقاق الياسمين! مدد أيها البيت العتيق! مدد يا جامع الأموي! مدد يا سوق الحميدية! مدد يا سور الشام! مدد يا يوحنا المعمدان! مدد يا شيخ محي الدين! مدد يا سيدي خالد! مدد يا ستي زينب"».

ولئن كانت هذه النهاية تتفق وعنوان الرواية ومضمونها الاجتماعي والتاريخي، فإنها لا تتفق ومضمونها الديني. فمن تشبّع بمضامين القرآن

الكريم وكلام الله القدير، فإنه يستهجن مثل ذلك الدعاء. لأنه كان على زين، والناطقة بلسان حال غادة السمان، أن تستغيث وتستنجد وفق الفطرة الإنسانية التي جبل بها الله عباده، وهي الفطرة التي تجعل المرء، في مثل ذلك الموقف الرهيب المفزع المميت، لايلجأ إلا إلى الله وحده؛ فهو المغيث المنجد، والعلي القدير العظيم. ولهذا كنا نتمنى لو أن الخاتمة تأنقت بعبارات الاستغاثة والدعاء السماوي، الإلهي.. لابعبارات مستهجنة بعيدة عن أجواء السموات العلوية، لأنها منادى للأشياء الجامدة، لاتحقق إمدادات منجدة.. ولأن العون والنجاة لايتأتيان إلا من عندالله. وحتى «ملائكة الله»، الجنود المجندة لله، لاتجيب وتعين إلا بأمره. والله قريب يجيب دعوة الداعي إذا دعاه بصدق وإيمان ساعة الخطر. وهكذا تحولت الفسيفساء الدمشقية إلى معبودات صنمية جاهليةوثنية.

الفن الدرامي: ولقد أجادت غادة السمان احتواء المشاهد الدرامية في أحداث روايتها، سواء أكانت عن المواقف والهموم التي تصيب المعجزة زين، أم عن المآسي التي تلحق ببعض الشخصيات الثانوية الأخرى. وما أكثر ماداهم زين من آلام وأحزان وهموم.. كانت غادة السمان بارعة في احتواء تلك الهموم والمآسي واللحظات الحرجة الصعبة القاهرة، وبلورتها بحس مرهف وفن متألق، وإن اخفقت في استيعاب مضمون ودلالات الموقف الدرامي السابق، ومن منظور سماوي ديني. ولكنها أفلحت في مواقف مأساوية أخرى -مثل انطباع زين عن موت أستاذتها (جوليت)، كان انطباعاً شاعرياً، ورومانسياً، وحزيناً. وشبيهاً أو قريباً من موت أبيها.

وإن مثل تلك الانطباعات والرؤى هي كتابات درامية محتدمة ورومانسية في آن. لأنها تجسد الشفافيةالوجدانيةوالنفسية، والرهافة الشعورية والحسية التي تفيض بها أعماق غادة السمان إزاء الواقع الذي تعيشه، أو يعيشه أبطالها، الذين تحتويهم فكراً وحساً ورؤى... سواء أكانوا رجالاً أم نساء.. صغاراً أم كباراً... علماء مثقفين أم جهلاء عاميين. لأنها تقوى على تقمص شخصياتهم، وتدعهم يهيمون في سياحات وجدانية من

الخواطر والمناجاة النفسية والذاتية. وكانت وقفاتها الدرامية الجانبية لشخصياتها الثانوية تمد روايتها وأبطالها البارزين بدفق من القيم الأصيلة الخيرة من صدق وشجاعة وشهامةونبل وغيرها من مكارم الأخلاق. مثل المآسي والمشاهد الدرامية المثيرة التي لحقت بـ(ريمون مليشية) وهو ينقذ طفلاً من الغرق على حافة جسر فكتوريا، وأثره على نفسه، وتغير موقفه المشين إلى الأحسن. ومشهد (مظفر) المقعد وممرضته في وضع حسي، وعلى مرأى حبيبته زين، ومشهد الشاعر (عدلون الشعلاني) المخمور، عاشق هند، واستيقاظه حين ذكرته زين ببيتين من الشعر، بل هو الذي تذكر البيتين حين أرسلهما إلى أمها. ومشهد (عيدو) وهو يشك بزوجته (بهيجة) وعلاقتها بذلك الجندي الذي يكتشف أنه شقيقها. ومشهد (أبو عيدو) المقعد أيضاً، وقد تداعى من كرسيه، ولم يجد أحداً لإنقاذه غير بهيجة. وتتوالى المشاهد والأحداث العامة والخاصة بلا انقطاع.

وإذا كان الكثير من الروائيين الأجانب والعرب، في رواياتهم المعاصرة، يلجأون إلى إجراء مصالحة بلا تلاحم، بين الواقع واللاواقع، أو المعقول واللامعقول، في أحداثهم الروائية والدرامية. . فإن غادة السمان لجأت إلى هذا الصلح والتلاحم بينهما من خلال عالم الصغار، وبخاصة زين التي راحت تصدر أموراً وأشياء وتخيلات وتصورات مرئيةوغير مرئية على غاية من الأهمية في حياتها اليومية، جعلت منها طفلة معجزة في تصرفاتها وسلوكها وخطابها. . وتشكيلاتها الدرامية المحيرة.

وإن أرادت غادة السمان أن تضفي هذا التلاحم الدرامي عل عالم الكبار، فإنها لاتخلعه إلا على شخصيات بدائية بتفكيرها وإيمانها بالخرافات والسحر والأوهام، لأنها لاتقترب من عالم الكبار الذين لاتوائمهم عملية ذلك التلاحم، لما يتمعتون به من ثقافة واسعة - ومعرفة واعية.

وأخيراً نستطيع أن نقول: إن [الرواية المستحيلة - فسيفساء دمشقية] رواية السيرة الذاتية لغادة السمان، والتي لما تنته بعد، تتنفس ببراءة الأطفال، و شقاوة الفتيان، وطموحات العسكريين والسياسيين والمفكرين، ورغبات النساء. لذلك تصلح قراءتها لمختلف المستويات والأجناس من القراء.

آفـاق المعرفـة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكار علمية

الظاهرة المناخيّة

استمرت موجة مدارية حارّة فوق مساحة كبيرة من المحيط الهادي حتى سواحل أمريكا الجنوبية لبضعة أشهر؛ هذه الموجة يطلق عليها علماء الطقس ظاهرة الـ «ني نو»، وهم يتابعونها، كما يخبرنا الباحث العربي السعودي د. محمد مروان، (١) عن قرب وحرص ويتوقعون أن تسبب تأثيرات على المناخ في دول عديدة من العالم، ويرى بعض العلماء أن «النِي نو» هو أحد أهم أحداث القرن الحالي.

وأطلق سكان بيرو هذا الاسم على موجة الحرارة التي تجتاح بلادهم كل بضع سنوات في شهر ديسمبر / كانون الأول/ ، ويتخوف العلماء من تزايد واستمرار تأثير ظاهرة «النى نو» قد يؤدي إلى ارتفاع متوسط حرارة مياه المحيط عند السطح بحوالي 3.5 درجة مئوية ، وإذا حدث هذا فإن عواقب وخيمة قد تقع خلال الأشهر القادمة ، ومن بين التوقعات المنتظر حدوثها وقوع فيضانات مفاجئة ، وانجراف الأراضي والتربة ، والجفاف وقلة المحاصيل والحصاد ، وحدوث المجاعات ، كما يتوقع منتجو الكاكاو في الاكوادور أن يخسروا حوالي 60 % من انتاجهم الحالي .

ومع هذه التوقعات المتشائمة فإن «النى نو» كان له بعض الفوائد ، فعلى سبيل المثال : الصيادون في تشيلي تمكنوا من صيد سمك الأنشوجة بالقرب من الساحل مع أنه في الأوقات العادية يوجد على مسافات بعيدة عن ساحلهم ، كما تمتع أهل بيرو بقضاء أيام دافئة على الشاطىء في منتصف فصل الشتاء لديهم ، وسكان الولايات المتحدة يتوقعون عدداً أقل من الأعاصير البحرية في المحيط الأطلنطي ، ويتوقعون ربيعاً مبكراً في الشمال الغربي من الولايات المتحدة ، ولذلك يعلّق أحد علماء المحيطات الأمريكيين من جامعة فلوريدا أن «النى نو» بالنسبة للولايات المتحدة كان حدثاً سعيداً .

حتى وقت قريب أهمل علماء الطقس والمناخ دراسة ومتابعة ظاهرة الموجة الحارّة التي تتكرّر منذ سنوات طويلة عند سواحل بيرو ، وكان أغلبهم يظن أنه حدث محلي ليس له علاقة بتغيرات الطقس العالمية ، وأنها تؤثر فقط على الطيور البحرية وعلى صيد سمك الأنشوجة المربح . ولكن عندما صيّدت الأسماك مع بداية السبعينات من القرن العشرين وتدهورت الزراعة والمحاصيل وانتشر الجفاف في بعض مناطق العالم ، بدأت العلاقة بين «النى نو» وهذه الأحداث تتضح ، لكن العلماء لم يقتنعوا بجدية هذه العلاقة إلى أن وقعت كوارث الطقس العالمية خلال عامي 1982-1983 منذ ذلك الوقت أخذ العلماء والسياسيون يتابعون عن كثب وترقب تطورات الطقس في

المحيط الهادي. وتعتبر ظاهرة النني نو التي وقعت خلال عامي 1997-1998 هي أكثر الظواهر التي تم قياس نتائجها بصورة علمية على مدار التاريخ، ففي المنطقة المدارية الممتدة عبر المحيط الهادي تقوم السفن والأقمار الصناعية وأجهزة القياس الطافية فوق المياه بجمع كم هائل من البيانات، تشتمل على معلومات عن درجة حرارة مياه المحيط القريبة من السطح، وسرعة واتجاه الرياح، والتيارات البحرية، وبعد ذلك يقوم علماء الحكومة والجامعات الأمريكية بتغذية هذا السيل من المعلومات إلى أجهزة كمبيوتر عملاقة لدراستها وتحليلها، على أمل الوصول إلى تصميم نماذج للطقس يمكننا بها توقع ما سيحدث في المستقبل.

وقد سجل العلماء حدوث شيء غريب، فمنذ القدم اعتاد «النني نو» أن يتكرر على فترات متباعدة تستغرق ستتين إلى سبع سنوات، ولكن الغريب أنه منذ بداية التسعينات أخذ «النني نو» يتكرر بصورة مستمرة موجة تلو الأخرى، فقد تكررت الظاهرة خلال عامي 1995-1996 ثم في عام 1997 وهي ما زالت مستمرة، ويتعجب العلماء من السبب وراء استمرار هذه الظاهرة بمثل هذه الصورة!.. ترى ما السرّ وراء ذلك؟ هل يتكرر «النني نو» بسبب سخونة الأرض؟ أم هل يتكرر «النني نو» بسبب تقلبات الطقس والمناخ الاعتيادية؟.

حتى الآن، كما يرى الباحث، لا تتوفر إجابة شافية عن هذه الأسئلة، ولكنّ أغلب العلماء يتفقون على أن ظاهرة «النني نو» التي لاحظها أهل (بيرو) ليست ظاهرة محلية تتعلق بساحلها فقط، بل إن لها ارتباطاً واسعاً بمناخ الكوكب الأرضي ككل، وهي تسبب ارتفاع متوسط درجة حرارة المياه السطحية للمحيط الهادي في المنطقة المدارية، ويتبع ذلك تغيّر في تيارات الهواء والمحيط.

ثمة تقلبات مناخية معقدة، حقيقة، تغيّر من أحوال الطقس عبر مساحة شاسعة من المحيط الهادي، ولذلك لم يعد العلماء يتحدثون عن

«النِي نو» وحده، بل يتحدثون عن دورة المناخ التي تقع هناك، وهم يشبهونها بحركة البندول، فهناك دورة مناخية تتأرجح فيما بين حدوث «النِي نو» الحار، وبين حدوث ظواهر أخرى تسبب برودة المياه ومنها ظاهرة الألينا» ومعناها الفتاة، وظاهرة الـ «فيجو» ومعناها الرجل العجوز، وهذه التقلبات المناخية المتداخلة لها دورات معقدة، وقد يكون لها علاقة بدوران الأرض حول الشمس، الذي يعتبر أكبر مؤثر يغيّر حرارة الطقس من شهر إلى شهر.

وقد أطلق العلماء على هذه الدورة المناخية اسم دورة «إينسو»، ولفهم ماهية هذه الدورة، يمكن تخيّل المحيط الهادي مثل حوض مياه صغير، ومثبت عليه مروحة تدفع الهواء؛ المروحة تشابه تأثير الرياح التجارية، أثناء الدورة الاعتيادية الباردة «دورة اينسو» تهب هذه الرياح من الشرق إلى الغرب، وبذلك تدفع المياه بعيداً عن ساحل امريكا الجنوبية، ولذلك يصبح مستوى البحر في بيرو، أقل بحوالي 60 سنتيمتراً عن مستوى البحر على ساحل أندونيسيا، وعلى الرغم من أن هذا الفارق يبدو صغيراً إلا أنّ له تأثيراً عظيما؛ فللإستعاضة عن المياه السطحية التي تدفعها الرياح من ساحل بيرو، ترتفع المياه الباردة من عمق المحيط، وتكون محمّلة بكمية كبيرة من المواد الغذائية، وهذا يساعد على تكاثر الأسماك بالقرب من سواحل بيرو.

لكن عندما موجة الحرارة «النِي نو» تتغيّر فتقل سرعة وحركة الرياح التجارية، أو قد تنعكس الرياح وتهب من الغرب إلى الشرق، وبذلك تقل كمية المياه المشبعة بالغذاء بالقرب من سواحل بيرو، وينتقل السمك والأنشوجة إلى أماكن أخرى.

بيرو لن تتأثّر وحدها والحقيقة أنّ «النِي نو» يؤثّر على الرّياح والتيّارات البحريّة في مناطق مداريّة شاسعة حول العالم، ففي الظّروف العاديّة تكون المياه الدافئة السطحية أقلّ عمقاً بالقرب من سواحل بيرو، بينما تكون أكثر

عمقاً بالقرب من أندونيسيا- كما سبق الذكر، لكن عند حدوث «النى نو» تقل الرياح التجارية وبالتالي تقل حركة مياه المحيط فيزداد عمق المياه الدافئة السطحية بالقرب من سواحل بيرو. . ولكن يبقى السؤال كيف تؤثر هذه الظاهرة المحلية على الطقس حول العالم؟!.

وللإجابة على ذلك يمكن تشبيه تأثير «النى نو» بما يحدث عند زيادة أكبر وأقوى، وعند انتقال المياه الدافئة إلى وسط وشرق المحيط الأطلنطي، يتغيّر اتجاه الرياح وبالتالي ينتقل حزام الأعاصير المدارية إلى مناطق غير تقليدية، وهذا قد يؤدي إلى حدوث الجفاف في مناطق جديدة وبعيدة مثل شمال البرازيل وجنوبي إفريقيا واستراليا، كما يمكن أن تضرب الأعاصير والأمطار مناطق أخرى تمتد من كاليفورنيا إلى كوبا إلى الصين، هذه التأثيرات تتغير باستمرار من مكان لآخر، ويمكن أن يؤدي «النى نو» إلى ضعف رياح الـ «منسون» الموسمية على الهند وباكستان.

ويحاول العلماء حالياً التعرف على العوامل التي تربط بين تغيرات الطقس في أماكن متفرقة من العالم، ولكن هذا عمل ليس سهلاً، فكلنا نعرف أن توقع علماء الأرصاد ليس أمراً أكيداً، وأن احتمال هطول الأمطار بنسبة 80 % لايعني أنها ستهطل بالتأكيد، ولكن نظراً للمخاطر الجسيمة التي تعقب ظاهرة «النى نو» فإنّ الأمر يستدعي المزيد من الدراسة والتقصي، ونظراً لأن النى نو ظاهرة مناخية يمر بها البشر ويظهر تأثيرها بسرعة وعلى مدى قريب، فإنها تعتبر اختباراً مهماً لقدرة البشر على مواجهة التقلبات المناخية الأشد وقعاً وخطورة في المستقبل، مثل ظاهرة سخونة كوكب الأرض (التي تنتج عن زيادة تركيز الغازات الدفيئة مثل ثاني أكسيد الكربون المنبعث عن حرق الوقود)، ويعلق أحد العلماء قائلاً: إنه إذا لم يمكننا أن نتعامل ونتكيف مع ظاهرة النى نو، فكيف سيمكننا مواجهة ظاهرة أشد وطئاً مثل سخونة الأرض التي ينتظر العلماء أن نواجه آثارها المدمرة في غضون 50-100سنة من الآن؟!

دراسة

الجامعة اللبنانية والكتاب المدرسي

عندما كانت الجامعة اللبنانية واحدة في الستينات، من القرن العشرين، بل كان قسم التاريخ واحداً، حينها، وكان عدد الطلاب لايتجاوز عدد الأصابع، كانت خطابات تلك الثقافة التاريخية ومنابرها تتعايش وتتسامع، وكان الطلاب يتلقون وطأة الذاكرات الجماعية كلها، بين ساعة وأخرى ودرس وآخر.

لم يكن ذاك من قبيل البحث العلمي التاريخي - كما رآه الباحث العربي اللبناني د. وجيه كوثراني [٢] ولم يكن ذاك أيضاً من قبيل «الوحدة الوطنية» بالتأكيد، حسب الباحث، ولكنه كان على الأقل تعدداً في إطار منابر يسمعها الجميع.

صحيح أن الطلاب، أوحدهم، كان يستمع لذاكرات متضاربة تخترق الخطاب التاريخي وتوجهه من هنا وهناك، أكثر مما كان يستمع لمناهج وتحليل وتفكيك وإعادة بناء، أي لبلورة وعي بالتاريخ الخاص والتاريخ العالمي، لكن كان «واحدنا أيضاً» كما يقول الباحث، يعرّض نفسه معوّضاً، لامتحانات قاسية وتجارب يستدرج إليها عبر وعي «شقي أو سعيد». هذا الوعي لم يكن ليقف عند حدود يقينيات الذاكرة، بل يبحث عبر سؤال دائم، عن معرفة تقع خارج الذاكرات، فيتفاعل معها، ولكن يتفاعل أيضاً مع ايديولوجيات وسياسات وتواريخ عالمية «يحلم» من خلالها بتغيير العالم وتجاوز «أساطير» الذاكرة ويقينياتها. كان ذلك على الأرجح مسار جيل من الباحثين، منذ الستينات وحتى الآن؛ كان مساراً صعباً ومتعثراً، ومنقوصاً، ولكنه في كل حال، كان جهداً من أجل المعرفة، من

أجل تكوين ثقافة تاريخية تكون زاداً لباحث. فهل يمكن اليوم، مع انحباس الذاكرات التاريخية الجماعية في مشاريع لبنانية صغيرة، أن تنشأ ثقافة تاريخية تهيء «المهنة مؤرخ» أو باحث في التاريخ من الجامعة أو من خارجها؟

من المعروف أن مثل هذه الثقافة لاتحققها إلاّ أدوات البحث الحرّ والمدعوم (من دون قيد أو شرط) والقراءة والاطلاع والانتاج وقبول الاختلاف وفهمه على مستوى تعدد التواريخ والذاكرات برحابة صدر وموقف علمي شجاع.

ثم إن الجهد المعرفي أخذ يعتمد أكثر فأكثر على تقنيات معلوماتية ومكتبية حديثة لاتوفرها الجامعة اللبنانية، أو الجامعات الخاصة التي - كما يصفها الباحث - «تتعدد تعدد طوائف لبنان» كما أنه أخذ يعتمد أكثر فأكثر على مناهج دراسية نقدية ومقارنة لاتقدمها طرق التدريس ومنابره إلا بصورة جزئية وشخصية (وفقاً لأهلية الأستاذ واستعداد الطالب).

إنها إذن، أزمة إصلاح المؤسسات (مؤسسات الدولة والمجتمع: المدرسة والجامعة والإعلام والمكتبة ومركز البحث...) في مرحلة تتسارع فيها الأحداث والمعارف والمتطلبات والحاجات تسارعاً هائلاً، في حين تقبع الثقافة التاريخية في لبنان في حضن ذاكرات تتقلّص حدودها في الزمان والمكان أكثر فأكثر.

ويرى الباحث انشغال المسؤولين اليوم: كيف يوحدون الجامعة اللبنانية ويجمعون فروعها، ولاسيما تلك التي لها علاقة «بالحساسات» اللبنانية الثقافية والايديولوجية، ككلية الآداب والعلوم الانسانية، أو معهد العلوم الاجتماعية، كما ينشغلون بمسألة توحيد كتاب التاريخ المدرسي. ولاشك أن لانشغالهم هذا، حسب الباحث، غايات وطنية تتعلّق بوحدة الوطن وترسيخ عملية السلم والعيش المشترك والحياة الوطنية. لكن السؤال الذي يلح عليه الباحث هو: هل يتم ذلك عن طريق قوانين دمجية لما تكاثر من حيث «الكم» وتردّى من حيث النوع؛ وهل يتم «توحيد التاريخ» عن

طريق «توليف» ما «لتواريخ مناطقية وطوائفية ليصدر كتاب توافقي على غرار ما آلت إليه الديمقراطية التوافقية لبنانياً، وما آلت إليه سياسة التراضي ما بين محترفي السياسة»؟.

لايمكن، حسب رأي الباحث، أن يؤدي حل من هذا النوع إلى «توحيد وطني» وبناء جامعة مرموقة وتاريخ وطني. إن حالة التبعثر، بل التشظي في الحالة الثقافية التي تستمر بفعل شظايا الحرب وذاكرتها، ينبغي أن يواجهها كحل و «علاج» حالة توحيد يقوم على بناء مؤسسات جديدة مركزية وموحدة تقوم بدورها بتجميع الحالات المنتجة والكفؤة في الفروع والأقسام وجذب الاتجاهات الايديولوجية والثقافية المتعددة والمتنافرة وتأطيرها في حقل عمل بحثي ومعرفي. ويقصد الباحث بالمؤسسات المركزية والموحدة، مؤسسات بحثية وتوثيقية كبرى تكون محوراً علمياً ناشطاً ووسطاً علمياً جاذباً للكليات وفروعها وأقسامها وأساتذتها المنتجين، لا في الجامعة اللبنانية فحسب، بل للجامعات الخاصة أيضاً.

ويرى الباحث أن البحث العلمي، ومن ضمنه البحث التاريخي المنفتح والمتداخل مع بحوث العلوم الانسانية الأخرى هو الذي يمكّن من التلاقي الثقافي للفروع والأقسام والاتجاهات. وهو الذي يمكّن من اختبار الدعوات اللبنانية المختلفة وتواصلها بين «تعددية ثقافة» أو «وحدة ثقافية». فلكي لاتوظف الأولى تجزئة كما تتهم، ولكي لاتوظف الثانية دمجاً قسرياً وأحادية كما تتهم أيضاً، فإن مجال اختبار هذه الدعوات وتفاعلها وطنياً ليس فروعاً، لكل منها مركز بحث وخطاب تعليم ونظام رموز ومثولوجيا وشعارات وادعاءات حول علو المستوى أو انخفاضه. كما أنه ليس دمجاً كمياً وبشرياً للفروع و «للخطابات» وللمباني. إن «مركزاً وطنياً للبحوث» مؤهلاً لناحية المبنى، والكوادر والإدارة والتجهيزات المعلوماتية والتوثيقية الحديثة، والإشراف العلمي الكفء، يحشد فيه باحثو الفروع والأقسام في فرق عمل أو في مشاريع بحثية فردية، ويخضع فيه المدرسون الجامعيون

لدورات في البحث، وتقام فيه أيضاً نشاطات علمية (كمحاضرات، ندوات، مؤتمرات علمية وطنية وعربية، وعالمية . . .) يمكن أن يلعب دور توحيد وتنسيق للنشاط الجامعي، كوسط علمي محوري وجاذب، لا لفروع التدريس في الجامعة اللبنانية فحسب، بل أيضاً للجامعات والمؤسسات الأهلية والخاصة في لبنان.

على مؤسسة بحثية من هذا الوزن، يجب أن تسير جنباً الى جنب مع بناء مكتبة وطنية مركزية كبرى حديثة التجهيز و شاملة كل المصادر و المراجع و الدوريات العالمية. و لعل إعادة تأهيل دار الكتب الوطنية، و مؤسسة المحفوظات الوطنية المنسيّتين، يكوّنان نواة أولية لذاك المشروع الكبير بتنسيق إداري و علمي مع الجامعة اللبنانية.

أما على مستوى تطوير المناهج في أقسام التاريخ(المقررات و طرق التدريس) فإنه من المفيد- إذا كان هناك مشروع جدّي لتطوير مناهج ا لجامعة و تحديثها- أن يشدّد على التكوين المنهجي للطالب، بحيث يركّز على تعلّم استخدام أدوات المعرفة المحققة، و التي يشكل التاريخ كحقل معرفي و طرائق بحث محوراً أساسياً لها.

و في هذا الإطار يقترح الباحث التركيز على جانبين:

ا- جانب التداخل و التكامل ما بين العلوم الإنسانية و الاجتماعية.

ب- جانب اتقان طرائق البحث التاريخي(قراءة النصوص و الوثائق في لغاتها الأصلية القديمة أو الحديثة).

وعلى هذا الأساس تصبح العبرة ليس في كمية المقررات التاريخية (تواريخ البلدان) بحيث تغطي كل الحقب و كل البلاد، بل في إعطاء نماذج دراسية يستطيع الطالب أن يستوعبها و تكون منطلقاً لاستيعاب غيرها، خارج مقاعد الدراسة.

ثم يرى الباحث أن التفكير نفسه قد ينطبق على مشروع كتاب التاريخ

المدرسي. إذ يشيع وهم خلاصته أن جميع التواريخ بأسلوب التراضي و التوافق- يمكن أن يساعد على «الوحدة الوطنية» لكن التجربة اللبنانية أكدت و تؤكد أيضاً كل التجارب التي تنتظمها إشكالية« الذاكرة و التاريخ» أنه من الصعب القضاء على الذاكرات الجماعية بخطاب تاريخي يؤلف ما بين الذاكرات، و تقوم به أقلام ماهرة في التراكيب و المعادلات و التوازنات على غرار البروتوكولات و التسويات السياسية. ذلك أن الموصل إلى وحدة النظر إلى التاريخ، ليس كتاباً ذا منظار واحد، بل هو منهج لإعادة تركيب هذا التاريخ، على قاعدة حركة التواصل الدائمة بين الحاضر و الماضي ولمساءلة الحاضر للماضي و عبر مسافة موعاة بين الزمنين كيلا يجري دمجهما. فلا تقديس « لذلك الماضي» وإحياء له، ولا رذل له، ولا ليّ لعنقه لكي يتناسب مرجعيّة لحاضر يستحيل أن يكون رجعاً للماضي. إن وعياً تاريخياً للماضي، قائماً على الفهم و التفسير الدائم و المتجدد، و المتجاوز أيضاً للمستوى السياسي الخرافي نحو حقول و مقاربات جديدة للتاريخ، يمكن أن يجعل كم «الذاكرات التاريخية» الجماعية، موضوعاً للدرس والفهم الصحيح، لإعادة تركيبها في حاضر وطني ينحو نحو مستقبل هو بالنسبة للمؤرخ «الحاضر الدائم» أو «تاريخ التاريخ»إن مثل هذا الوعي التاريخي لايؤديه كتاب تاريخي حصري، أو بحث تاريخي تخرج به للطباعة وعبر مركز تربوي رسمي، توازنات «لجنة تربوية» تشكّلت على الطريقة اللبنانية (الطوائفية) بل منهج نقدي يتعامل مع الماضي كحقل معرفي للمسألة لا للتماثل، يتعامل مع الذاكرة بوعيها ونقدها وتجاوزها وذلك حسبما يعتمده الباحث من أحد المصادر.

وفي الوضع اللبناني، وفقاً لما يرى الباحث، ليس المطلوب دمج الذاكرات الجماعية بذاكرة تاريخية واحدة، أو سيطرة ذاكرة على أخرى. وإنما جعلها جميعها، موضوعات وحقولاً للبحث التاريخي، لنقلها من حيّز اللاوعي الجمعي، ومن وظيفة التعبير السياسي «الرمزي ذي الدور

الايديولوجي لأهل السلطة أو الدولة أو الحزب أو الطائفة أو أية جماعة أخرى، إلى حيّز وعي تاريخي نقدي متجاوز لما هو مألوف في العادة، ومتواتر في الخطاب المرسل في الوظيفة التعبوية».

إن حقولاً جديدة في البحث التاريخي، كانت ولاتزال ـ حسب الباحث ـ تنبّه لها وتفتح طرقاً لها مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية. وثمة عدد من الباحثين في لبنان بدأوا يطرقون هذه الحقول ويدخلونها من باب التأريخ للحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتحوّلات الأفكار والعقليات.

لاشك أن غنى هذه الحقول الجديدة، يتجاوز على مستوى الاشكاليات والأسئلة حقل «السياسي» بما هو حقل الممارسة السياسية اللبنانية «اليومية أو الموسمية» لأهل الدول، أو لأهل «المعارضة». على أن الحقل الاجتماعي السياسي (حقل الدولة والمجتمع) لايزال، حسبما يصفه الباحث، يطرح أسئلة كثيرة، والجهد البحثي الذي يطمح بالإجابة على قلب الأسئلة لابد أن يرتاد منهجاً أكثر تنوعاً في مرجعياته المعرفية لكي يضيف جديداً متجاوزاً سجالات «المفكرين» والفلاسفة اللبنانيين القدامى، حول تصورات الأمة والدولة.

لقد آن الأوان، كما يقول الباحث: «أن نتجاوز اعتبار فكرة الدولة ـ الأمّة هي منشئة التاريخ حاضراً وماضياً، وأن الحقل السياسي (حقل الأمراء والخلفاء والامبراطوريات والسلطنات والدول القومية . . .) هو الحقل المرجعي للمشروع السياسي الراهن.

إن الحقل السياسي، كما يراه الباحث، هو في الأصل حقل خلافي لايساعد على «التوحيد الوطني» في الحاضر، ولاعلى فهم الحاضر ولا الماضي. والدولة المتوخاة اليوم ليست بالضرورة «الدولة ـ الأمة» (Etat-nation) التي نبحث عن مبرراتها و «شرعيتها وكياناتها في التاريخ» إن دولة المجتمع المدني القائمة على عقد وميثاق هي مرتجى اليوم، هي دولة تبنى من حاجات الحاضر

وأهداف المستقبل، والماضي التاريخي يتسع لكل أسئلة الحاضر الجديدة التي تسعى لاستقراء الماضي، ليس الماضي الذي يحرص البعض على وصفه بـ «اللبناني» فحسب مستوحياً صيغة «أمة لبنانية» وليس الماضي الذي يحرص البعض الآخر على وصفه بالعربي فحسب، مستوحياً صيغة «أمة عربية» أو «الماضي السوري» فحسب مستوحياً صيغة «أمة سورية».

إن «لبنانية» جديدة، و«عروبة» جديدة أضحتا اليوم ضرورات لمرحلة جديدة من التاريخ. وقوامهما معاً، بل شرطهما كمنطلق ومضمون: ديمقراطية فعلية ومجتمع مدني فاعل، لافي لبنان فحسب، بل في المنطقة العربية كلها. وهذه وذاك شرطهما قيام «دولة مؤسسات» و «دولة مدنية» لا «دولة طوائف» أو «دولة عساكر».

ولاشك أن الجامعة اللبنانية، بما هي طاقة كامنة، هي إحدى أهم وأبرز المؤسسات التي يمكن أن تشكل ـ لو أراد أهلها وأهل الدولة ـ جسراً بين مجتمع مدني هو قيد البناء ودولة لبنانية حديثة هي أمل الآمل. ساعتئذٍ سيكون للتاريخ ولشتى العلوم الانسانية والاجتماعية دور في ورشة المستقبل. هذا المستقبل ـ إذا عرف القيمون عليه ـ يؤكد أن ثمة باحثين موجودين «في الجامعة اللبنانية يعملون في البحث فرادى وعزلاً».

* * *

فنون

التركيز على الممثل مسرحياً

من سائر الذوات المبدعة على خشبة المسرح تتّجه حركة المخرج، بالدرجة الأولى، إلى الممثل لأنه ينجز الخيط الرابط بين الخشبة والقاعة مباشرة.

فالتركيز على الممثل الذي يحوّل المسرحية من حالة خرس إلى حالة تضجّ بالكلام، وإلى حركات صوت وإيقاع، فيترجم تحركاتها الداخلية،

ويرهن دلالاتها الاحتمالية بتقنياته الخاصّة التي تمنح الفضاء أوجهاً متعددة. وفي هذا السياق تشير الباحثة العربية المغاربية الدكتورة نوال بنبراهيم (٣) الى طرق تعامل المخرج مع الممثل لتسجّل اختلافاً بيّناً بين اتجاهين: اتجاه يعامل الممثل كالدمية فيزوّده بكل الخصائص والحركات الكبيرة والصغيرة ليتحوّل الى آلة منفذة لأوامر المخرج. واتجاه يتأسس على المناقشة والمحاورة، إذ يستمع المخرج الى اقتراحات الممثل حول عقدة المسرحية وشخصياتها وموضعها، ويجلو كل الأسئلة التي يطرحها الممثل بصدد التحركات والأوضاع الممكنة فوق الخشبة. باختصار، إنه يترك للممثل حرية الابداع والتصوّر. [تجدر الإشارة الى أن عملية اختيار الممثل ليست عشوائية، وإنما تتوقف على انتقاء مميزات جسمانية معينة من حيث الهيئة والصوت والإلقاء ودراسة مزاجه النفسي الخاص ومعرفة تكوينه وخبرته المسرحية].

يتدخل المخرج ليوجه تصوّراته حول الشخصية، وليفسّر للممثل بعض خصائصها، فيتوصل الى التعبير الانفعالي المرغوب فيه، وتشخيص أوضاعها بحركات تحرص على سرد الحكاية، وتشكيل أشكال بلاغية فنية تجلب انتباه المتفرج.

ومن الحقائق المعروفة كذلك - كما تراها الباحثة - أن المخرج يدرس أوضاع جسم الممثل على مناطق الخشبة ومستوياتها، ليؤكد حضوره، ويستغل تنويعات الأوضاع الممكنة بهدف تكوين صورة تشكيلية تخلق لدى المتلقي صلة وجدانية قوية أو ضعيفة أو متلاشية.

ولمّا كانت المسألة كذلك فإنه لابد من التوكيد على أن أوضاع جسد الممثل تعمل منبّهاً لحواس المتلقي وحالته النفسية، وتثير لديه التطلع أو التأمّل . . . وفي مقابل ذلك تعطي الأوضاع العشوائية أشكالاً غير منتظمة، تقلقه وتوتّره.

والباحثة ترى بعد ذلك أن المخرج لايستطيع الرقيّ الى درجة الإبداع إلاّ إذا تخلّص من قيود المؤلف، وانصرف الى طرق أخرى تفرز طاقاته

الإبداعية، وتحوّل المكتوب شفوياً متحركاً فوق الخشبة أمام جمهور حاضر حي.

وعن «فن التّلقي والأداء لدى الممثل» تخبرنا الباحثة أنه يمكن الاستغناء عن «المؤلف المسرحي، وعن الإخراج، وعن الديكور والملحقات ....» إلا أنه لايمكن استثناء وجود الممثل، إذ به يقوم العرض حيث يكون سيد الحركة والكلمة فوق الخشبة فينقلنا من عالم ذاتي خيالي الى عالم خارجي «ركحي» بواسطة لعبه الدرامي الذي يتكيء على الجانب الجسدي والفكري والنفسي.

ومن البديهي ـ حسب الباحثة ـ ان يستغل الممثل، أثناء عمله، ذاكرته الحسيّة والانفعالية والفكرية لإنتاج فعل مسرحي، يعيد بناء العناصر الشخصية الخيالية حتى تصبح ملموسة لدى الجمهور عن طريق التنفيذ الركحي.

ثم ان النص المسرحي يُعد مثيراً أساسياً ينبّه عقل الممثل لخلق شيء جديد. ويكفي أن ننظر الى التدريبات، كما تقول الباحثة، لنعلم أنه يمارس قراءات متعددة تتيح له فرصة التأمّل وخلق الانطباعات حول الشخصية والزمان والمكان، بل قد يلجأ الى طرح أسئلة تهدف الى إزاحة الغموض. ومن هنا، فإنه يتوصّل الى تشخيص الخاص من العام للحصول على صورة كاملة للدور والخروج باستنتاجات.

إلا أنه لايهتدي الى ذلك إلاّ بلجوئه الى تقسيم المشاهد، والحوارات والمتواليات وتوليد لوحات صغيرة أخرى تحمل عناوين جديدة حسب المعنى الذي حدّده، وتتّبعه للخط الرئيسي الذي يحكم أحداث الحكاية وعصرها ومكانها وعليه يبدو أن الممثل يقوم بدراسة واعية، تبحث عن أماكن انجراف المسرحيّة لتبلور صوراً خيالية، يمكن تحويلها الى واقع مسرحي.

ثم ترى الباحثة أن دراسة الدور أمر جوهري، يحرك الإلهام، ويغري

الممثل يبحث الخطوط المتفرقة في المسرحية ليخلق دوراً متكاملاً يربط الفعل الماضي (المسرحية) بالفعل الحاضر (التجسيد فوق الخشبة)، ويفجّر علامات تفصح عن راهن الشخصية المركّب.

وبما أن الممثل، كما تراه الباحثة، لايستطيع فصل التعبير الجسدي عن الانفعالي فإنه يشحن الكلمات بعواطف وانفعالات تجعلها حية، إلا أن تلك العملية تتطلب، أولاً، استيعاب الانفعالات التي يوحي بها مضمون الوحدات اللغوية، وتتطلب، ثانياً، مرحلة خلق حالات نفسية أخرى. ومن هنا يتضح لنا أن الانفعال عملية باطنية تنفث الحياة في الدور.

وهكذا يكتسي الانفعال أهمية قصوى إذ يترجم الوسائل الخفية التي لايمكن أن تعرض بالصوت أو الحركة، ومما لاشك فيه أن الممثل الجيّد ينجح في تجسيد ألوان عديدة من الحالات النفسية، وبذلك يقيم ثلاثة أنواع من التواصل هي:

أ- التواصل مع ذاته.

ب- التواصل مع زميله فوق الخشبة.

ج- التواصل مع المتفرجين.

وبالفعل فإن هذه العملية - كما تراها الباحثة - تحقق التواصل، خاصة إذا ما تلافى الممثل التوتر الذي قد يشل تحركاته ويجعلها مندفعة وزائفة. إن الانفعالات التلقائية غالباً ما تكون قوية يصعب السيطرة عليها فوق الخشبة، وأي محاولة لتكسيرها تنتج بروداً انفعالياً يسبب فتوراً ملحوظاً.

ثم ترى الباحثةإن التوتر الزائد يسبب اضطراباً عصبياً لدى كلٍّ من الممثل و المتفرج على السواء. كما أن فتوره يجعل المتفرج يشعر بالرقابة والملل، لهذا كان من اللازم ألا يتوتر الممثل إلا بالقدر الذي يحتاجه الوضع، حسب ستانيسلافسكي، و بمعنى آخر: أن يراقب الممثل انفعالاته لتأتي طبيعية كاملة.

و في معرض استعراضهما لعمل «القوى الابداعية الشعورية واللاشعورية» تستنتج الباحثة، أولاً أن إبداع الممثل مرئي و حي يرتكز على الحركة و الإلقاء، يحوّل مواد المسرحية الصامتة إلى انجاز ظاهر، و يستدعي أفكاراً و صوراً قديمة تحفزه على تكملة الجوانب الناقصة، ومن ثم نستطيع أن نذكر أن القوى الشعورية و اللاشعورية تؤثر في عملية إبداعه، لأنه يخضع إلى اشتغال الآلية النفسية، التي تستغل كل التأثيرات المترتبة إرادياً أو لاإرادياً.

و مما هو جدير بالانتباه أنه كلما توفّر مخزون ذاكرة الممثل على مواد مختلفة سهلت مهمة استحضار أفكار و انفعالات مختلفة، و هو أمر يثبت قوة الذاكرة و غناها، حيث تسمح بإنجاز تصوّر خيالي عبر عملية استدعاء بسيطة. و عليه يمكن القول: إن التصوّر «جسر يوضع بين الماضي والمستقبل».

و تستنتج الباحثة، ثانياً، أن الحركة هي علامة متميّزة «تجمع و تدمج مجموع الأوضاع داخل الفضاء في ذاكرتنا و في مخطط جسد المتحرك»، وتسطر مرور إرساليات متعددة تحيل إلى واقع خارج الخشبة. إن الممثل يهتدي إلى ابتكار ثلاثة أنواع من العلامات:

أ- علامات جسده باعتباره كائناً فوق الخشبة.

ب- علامات لعبية تشمل التعبير الحركي.

ج- علامات صوتية.

و تخلق هذه العلامات فضاء مستقلاً بذاته يتجاوب مع باقي علامات الفضاء الركحي سواء أكانت بصرية(سينوغرافيا و ديكور و ماكياج. .) أو سمعية(موسيقا و مؤثرات صوتية. .) و يجسّد عالم المؤلف الخيالي كما يحث المتلقي على استحضارعالم خيالي ثان.

و لا يغيب عن البال أن النوع الثاني من العلامات يساعد الممثل على

تنفيذ مهمته، فيهدي له إطاراً ركحياً يتحرك فيه، (سواء من حيث المناطق أو المسافات الثلاث أو المنظور) و مواد ظاهرة (كالديكور و الملحقات) و شكلاً محدداً من خلال (الملابس و الماكياج و الأقنعة).

و تستنتج ثالثاً أن الأمر يتعلق بذات فاعلة و أخرى متلقية حيث تحرص الذات الأولى على خلق التواصل مع الثانية. و يمكن النظر إلى هذه العملية من منظورين اثنين: أولهما ينصرف إلى البحث عمّا يرضي الجمهور إذ يجلب النكات و المواقف المضحكة قصد جذب تصفيقاته و إعجابه تارة، وإنقاذه من الرتابة تارة أخرى، و بذلك يتحول التمثيل إلى استعراض مجموعة من الحيل و الخدع لإضحاك الجمهور مما يفسد ذوقه. و ثانيهما يميل إلى «التأثير على الجمهور بطريقة مسرحية فعالة» سواء تعلّق الأمر بعرض المأساة أو الملهاة.

و كيفما كان الحال فإن أداء الممثل ينعكس على تلقي موضوع المسرحية بطريقة طبيعية تضفي الوضوح. و تعتقد الباحثة أن المتفرج يتقزز من التمثيل الذي تشوبه أخطاء تعبيرية جسدية ظاهرة، أو أخطاء انفعالية مستترة، إذ يحس بخلل ينتاب الدور من حين لآخر.

و تأسيساً على ذلك فإن استجابة الجمهور الانفعالية المستترة أو الظاهرة تتدفق من خلال التصفيق أو الصفير أو الصراخ، وتبعث في الممثل شحنة عاطفية تهبه قدرة تطوير تشخيصه و التجاوب مع الجمهور. و من الإنصاف إذن الاعتراف بأن المتفرج لا يتوصل إلى هذه النتائج لولا تنقل انتباهه من حركة إلى أخرى، و من وضع إلى آخر فيقف عند الفعل القوي الذي يبهره، كما يلاحظ الفعل الضعيف الذي يزعجه و يوتّر أعصابه.

و أخيراً تلاحظ الباحثة أن المسرح ليس نصاً مكتوباً يحتاج قارئاً يحكّي أحداثه و يتخيل مناظره، و إنما هو نصّ منطوق يتحرك فوق الخشبة أمام جمهورحي و حاضر يستخدم جميع الوسائل المادية البصرية منها خاصية متميّزة تفرض نفسها، و تبين عن إدراكاته و طاقاته الثقافية و تصوّراته التقنية.

و هكذا فإنه لا يوجد ما يمنع من اعتبار المخرج قدراً مرئياً يتحكم في إبداع المؤلف، و لهذا كان أكثر إبداعاً منه- كمال يقول جان فيلار- يتحمل مسؤولية فنية تجاه إبداعات باقي المنجزين و تجاه الجمهور. و مع ذلك، فإن عمله لا يكتسي وجوداً مادياً أبدياً لأنه ينتهي بمجرد انتهاء العرض المسرحي،

في حين نصه الموجب وثيقة خطية شأنها شأن المؤلف لمسرحي، و إن كان الأول(النص الموجب) ينزاح عن هذا الأخير لأنه يجسد الصور الخيالية التي تظل سالبة في المؤلف المسرحي.

آداب

الشهداء يعودون هذا الأسبوع

حمل إلينا كتاب في جريدة(4) مجموعة قصصية للكاتب العربي الجزائري الطاهر وطار، بعنوان« الشهداء يعودون هذا الأسبوع» و المعروف عن هذا الكاتب أنه روائي، أنجز العديد من الأعمال الروائية التي شرقت و غربت عربياً و عالمياً. فقد نشر الطاهر و طار ثماني روايات، حسب علمنا حتى الآن، هي: اللاز، الزلزال، الحوات و القصر، رمانة، تجربة في العشق. عرس بغل، العشق و الموت في الزمن الحراشي، الشمعة و الدهاليز. أمّا مجموعاته القصصية فهي ثلاث، عناوينها: دخان من قلبي، الطعنات، ثم المجموعة المعنية لدينا الآن« الشهداء يعودون هذا الأسبوع» علماً بأن كاتبنا العربي الجزائري هذا يُعَد من مؤسسي الأدب العربي الحديث في الجزائر، و تتسم كتاباته بالوضوح و الصراحة و بالتناول النقدي للقضايا الاجتماعية و السياسية، إضافة إلى أنه من أوائل الكتاب الجزائريين الذين كتبوا عطاءهم الابداعي المتنوع، و منه المسرح، باللغة العربية.

إذن الطاهر وطار، في واقع الحال، يظل في عرفنا الكاتب الروائي، و تظل نظرتنا إليه تنطلق من هذا الواقع، و على ذلك فإننا ننظر إلى كتاباته

القصصية كرديف لمنطلق الروائي الأعم و الأشمل، بمعنى أنها لا تشكل محطة بحد ذاتها بمساره الأدبي، بقدر ما تشكل استراحة يسيرة في خط سيره الروائي.

و حيث أن رواياته متعددة الصفحات و إنّ الحجم الثابت لكتاب في جريدة لا يقوى على احتوائها، آثر القائمون على« كتاب في جريدة» كما أقدر، الاكتفاء بمجموعة قصصية لكاتبنا وطار بدلاً من الرواية، و ليس غير.

ولكي نتبيّن حضوره الروائي على ما عداه من عطاء إبداعي آخر له نعرض لروايته الثالثة «الحوات والقصر»، فهي رواية تأخذ شكل الحكاية، أو الحدوتة الشعبية، ولم تخرج من حيث المضمون على إيمان عميق بالعمل الجماعي، ورفض التسلط، وانتصار الخير، مهما جاهدت الصّعاب أن تحول دون الوصول الى هذا الهدف، حتى ولو أدّى الاصرار لتحقيق هدفه الفني والمجتمعي من ثم الى جعل النفس ضحية لهذا الإصرار.

يحشد الكاتب في «الحوات والقصر» عبر المتن الحكائي الشعبي كل تصوّراته المقابلة للواقع، وكأنه يرسم خريطة للقوى الاجتماعية وطرائق السلوك ومواقعها من السلطة حسب رأي الناقد الدكتور محمد حسن عبد الله[٥].

طرفا الصراع الذي صنع التكوين الدرامي للرواية: الحوآت أي الصياد، وقصر السلطان. اسم الحوات (علي الحوات) من «قرية التحفظ»، وهي واحدة من سبع قرى التي تتشكل منها مملكة السلطان، وهي أيضاً ليست على درجة واحدة من الولاء أو المعارضة، كما أن لدى كل قرية ماتعانيه من انحراف، وهذا بدوره يؤدي الى صراعات أخرى صغيرة فيما بينها. أما قصر السلطان فإنه قوة مهيمنة بسلطة الميراث المسيطر على أفكار الناس عن القصر ولم يشاهد من الداخل، ولم يلتق الحوات أو غيره بالسلطان، ومع هذا اتخذت كل القرارات وأذيعت كافة الادّعات باسم هذا السلطان، ولم يشكّ أحد في حقيقة وجوده.

علي الحوات واحد من أربعة أخوة، ثلاثة منهم غاية في الشر والعنف والشذوذ. وهم: جابر وسعد ومسعود، وقد احترفوا القتل والنهب وهتك الأعراض. ومن الملاحظ أن اسماءهم تناقض أعمالهم تماماً.

يتعرض السلطان، وهو في رحلة صيد، لإغارة من أناس مجهولين وقد أوشك أن يفقد حياته، إلاّ أن ظهور ثلاثة فرسان ملثمين ينقذ السلطان في تصدّيهم للمغيرين، فيكافئهم السلطان بتعيينهم في أهم مناصب الدولة.

يفرح علي الحوات بنجاة السلطان، ويعبّر عن فرحه هذا بإعلانه أمامه بأنه نذر أن يهدي السلطان أول سمكة يصطادها. وبالفعل يُقدر للحوات أن يصطاد سمكة عملاقة، عجيبة الألوان؛ فيمضي لإيفاء نذره متوجهاً في رحلة طويلة نحو قصر السلطان، دون أن يحفل بالنصائح التي أسداها له الآخرون من حيث أن «أحسن خدمة تقدم للقصر هي الابتعاد عنه».

وعبر هذه الرحلة يتعرف القارئ على أسماء القرى السبع: قرية المخلصين وقرية الإباء (معادية للسلطان) وقرية بني هرار (الموالية له والشرسة في ذاته) وقرية التصوف . . . الخ ولكل من هذه القرى مواصفاتها التي تناسب اسمها.

ضمن هذا الاخيولة تتوالى خطوات علي الحوات المتيقن حتى الآن أنه سيقدم هديته النادرة للسلطان. لكن الزمن يمر بسبب العراقيل الكثيرة التي تصادفه، وبسبب الحاجات الملحاح التي يتقدم بها بعض الناس ليحملها الحوات عنهم الى السلطان، حتى لقد نعتوه بـ«حبيب الله» ورجوه أن يتقبل منهم هداياهم فكان يخاطبهم بقوله: «أيها الناس، بأي منظار تنظرون إلي؟ ماذا تتصورونني؟ ألم أقل لكم إنني مجرّد حوات يتيم. الهدايا والهبات والنذر لجلالته وليس لي أنا».

وإذ يتقدم الحوات في اتجاه القصر مصراً على هدفه يستنزفه حراس الأبواب السبعة (وهي إشارة رمزية فيما نرى، لأيام الأسبوع بمعنى أن هذا

الحيف الذي يصدر عن القصر، يصدر طيلة أيام الأسبوع وبالتالي كل أيام الشهر وكذلك السنة . . . وهكذا) ثم يصدر أمر بقطع يده لكن الحوات سيتابع وسيصطاد بيد واحدة، لكن يده الأخرى تقطع، ثم يُقطع لسانه، كل هذا دون أن يصل الى السلطان حتى ينتهي الى الشك بوجود السلطان أصلاً ثم يكتشف أن من قام بهذه الأفعال جميعاً هم أخوته الثلاثة. فينعكس هذا على سكان القرى جميعاً حيث يكتشفون عبر الحوات حقيقة وجودهم!.

رغم هذا المصير الذي حاق بالصياد حتى الآن نجده ينتصر ربماً انسجاماً مع معطيات الحكاية الشعبية التي تجعل الخير ينتصر على الشر، أويظهر عليه على الأقل، وإمّا لأن الخط الفكري للكاتب جعل هذا الانتصار ممكناً. وقد تأتي هذا الانتصار من اكتشاف الحوات أنّ «لاملك في القصر»، بل مجرد جماعة من اللصوص قوامها أخوته الثلاثة وأمثالهم. ولكي يخلّص الكاتب بطله (علي الحوات) فيما تبقى لديه من جسد، يلجأ إلى الفانتازيا (الأخيولة) أو الخرافة وفقاً للحكاية الشعبية التي جعلها تصدر عن الناس على شكل أقاويل تشير إلى أن السمكة تحولت الى حصان مجنح طار بالحوات الى وادي الأبقار، وجعل أقوالاً أخرى تشير إلى أن العقوبة أنزلت بالحوات ولكن المهم «الرعاع» حطموا أسوار القصر وثمة أقوال وأقوال متعددة، لكن المهم في هذه الحكاية وفقاً للنص الروائي التي صاغها به الطاهر وطار «أن الحقيقة تجلّت وأن أعداء علي الحوات لم يستطيعوا أن يمنعوه من التعبير عن الخير الذي جاء يسم العصر به»، / ص ٢٦٨ حيث نهاية النص.

مامن شك أن جلّ أعمال الأديب الجزائري الطاهر وطار تريد أن تقول شيئاً أكثر مما تريد أن تقدم فناً، فهو مسكون بالهم العام هم الإنسان في وطنه أولاً ثم وطنه أولاً وأخيراً، ومنهما ينطلق هذا الهم إلى كل إنسان متعب وكل وطن مستباح أنى وجد في الكوكب الأرضي ولاسيما الوطن العربي، ذلك أن الطاهر وطار مناضل قبل أن يكون كاتباً، فقد انضم وهو في العشرين من عمره في صفوف جبهة التحرير الوطني الجزائرية، ولقد كان لهذه الجبهة مالها في مقاومة الاحتلال الفرنسي حتى الاستقلال. لهذا وجدنا كاتبنا من بعد

ينطلق في كتاباته من خلال الايديولوجيا، وهذا ما جعلنا نصفه بأنه يريد أن يقول شيئاً فيما يكتب، وهذا القول لابد أنه يؤثر على السوية الفنية لأعماله ولو بمقدار، بيد أنه يحسن بناء الشخصية بصورة محكمة لدرجة تجعلنا ننظر إلى بعض رواياته على أنها رواية شخصية في حين تكون في الواقع رواية مجتمعية «اللاز» مثلاً، و«عرس بغل» بخاصة. وهذا مانراه في العديد من قصصه القصيرة ومنها قصة «الشهداء يعودون هذا الأسبوع».

الشخصية المحورية في هذه القصة رجل في الستين من العمر، اسمه (العابد بن مسعود الشاوي) يعطيه موظف البريد رسالة وهو يخبره أنها جاءته من الخارج «من بلد بعيد جداً».

أخذ الرسالة واتجه الى ظل شجرة ليجلس فوق طرف صخرة وهو يتساءل: «تُوجّه لي أنا العابد بن مسعود الشاوي، الذي لم تربطه بالخارج صلة خلال الستين عاماً التي عاشها؟ ... ترى من يفكر بالكتابة لي من الخارج»؟، استغرقت هذه التساؤلات مع الرسالة قرابة الساعات الأربع حتى طوى الرسالة ووضعها في كيس صغير معلق بعنقه، ثم نهض متثاقلاً وراح يسير بخطوات وئيدة مع الشارع المنحدر من طرف القرية ليستأنف صعوده حتى الطرف الآخر.

يمرّ بهذه الشخصية العديد من الناس، أو الشخصية ذاتها تمرّ بالعديد منهم ولاسيما أصحاب الشأن من المتنفذين في هذا القطاع العام أو ذاك فتسألهم سؤالاً واحداً، مفاده: ماذا يحدث لو عاد الشهداء أحياء؟ تتعدد الإجابات لدى الناس العاديين لكنها عند أولي الشأن فإنها تشي بكارثة حقيقية. لقد أجمع كل من مسؤولي البلدية والشبيبة ونقابات العمال والمخفر أن عودة الشهداء ستزيد عدد السكان وبهذه الزيادة ستخلق مشكلات لها أول وليس لها آخر. ثم سنجد أن ذوي الشهداء أنفسهم لايحبذون عودتهم لأنهم سيخسرون الامتيازات التي حصلوا عليها عقب استشهادهم؛ كما أن نساء الشهداء سيرفضن ذلك لأن بينهن من تزوجت وأنجبت، وبينهن من غدون محظيات لهؤلاء أو أولئك.

ثم تنتهي القصة في اجتماع عام يضم كل المسؤولين للنظر في المعضلة التي يروّجها العابد بن مسعود الشاوي الذي يقول بعودة الشهداء والذي ينتظر ابنه الشهيد مصطفى الذي سيأتي بعد عشرة أيام فيُكذّب القائلين بموته ودفنه بأيديهم. وعلى ذلك يقرر المجتمعون إلقاء القبض على الشيخ العابد واستجوابه وأخذ الرسالة منه وقراءتها، ويكلفون المخفر بالتنفيذ.

حين يبدأ المخفر تحركاته يجد الشيخ العابد جثة مرمية على سكة القطار والرسالة بيده.

القصة أخيولة تنعجن بالواقع المرير لتفضح المآل الذي تنتهي اليه أكثر الثورات، لاسيما تلك التي ترزح تحت ثقل البيروقراطية أو الديكتاتورية.

شخصية العابد قصصية دونما شك، بل روائية من حيث بناؤها الفني أما الشخصيات الأخرى فلقد ظلت ظلالاً لا فاعلية لها سوى كوسائل لنقل أفكار المؤلف وليس غير، وبذلك تتحول القصة الى ما يشبه المقالة الأمر الذي يضعف الشخصية المحورية تدريجياً فيحولها هي الأخرى من فعل فني الى عطاء خبري.

إحالات

١ ـ «عن ظاهرة النيـنو المناخية» المجلة العربية / السعودية ع ٢٧٠/ س ٢٤/ ت٢ نوفمبر ١٩٩٩.
٢ ـ علم التاريخ والجامعة اللبنانية والكتاب المدرسي تدريساً وبحثاً. ضمن مجلة (منبر الحوار) ع ٣٦ خريف ١٩٩٨ بيروت / لبنان.
٣ ـ دينامية التلقي لدى المخرج والممثل. ضمن عالم الفكر / م ٢٥/ ع ١ الكويت.
٤ ـ عدد أيلول / سبتمبر ١٩٩٩.
٥ ـ الريف في الرواية العربية / سلسلة عالم المعرفة ١٤٣.

* * *

آفـاق المعرفـة

كتـاب الشـهر

التقنية والعلم كأيديولوجيا

ميخائيـل عيـد

يشنون الحـرب على الايديولوجيـا بالأيديولوجيا... والايديولوجيا هي صنو المجتمع، هي المعبر عن روابطه المعرفية بجوانبها الأصلية والفرعية، ومنذ صار الانسان «حيواناً مجتمعياً» تآخى مع الايديولوجيا لأنه أراد أن تكون لمجتمعه أسس ومبادئ منبثقة من حاجاته الضرورية للحياة وداعمة «روحياً» لتلك الأسس وتلك المبادئ، والدعوة الى التخلي عن الايديولوجيا تعني، من بين ما تعنيه، الدعوة الى التخلي عن عنصر مكون وأساسي من عناصر كينونة المجتمع..

هنا يكون جوهر مثل هذه الدعوات السعي الى استبعاد ايديولوجية بعينها، أي تلك التي لا تخدم مصالح القوى السائدة في مجتمع بعينه، أو في اطار منظومة من المجتمعات، ويكون استبعاد الايديولوجية «المضادة» جزءاً من الحرب التي تستعر بين الفئات ذات المصالح المتعارضة.

كانت التقنية كما كان العلم في بدايات عصر النهضة أداة آيديولوجية ضد آيديولوجية العصور الوسطى في المجتمعات الأوروبية التي احتدم فيها التحرك الاجتماعي... وحين هيمنت الرأسمالية وزحزحت الايديولوجية السابقة عن مواقعها تحاول اليوم أن تزعم أن العلم، الذي تمتلكه وتفيد من تطبيقاته، هو أداة اجتماعية محايدة وهو بديل موضوعي للأيديولوجية الأخرى المنحازة.. ولكن الذين يزعمون مثل هذه المزاعم لا يستخدمون العلم المحايد فعلاً في سبيل اخضاع شعوب العالم بل هم يفيدون من كل الأسلحة التي تصل اليها أيديهم بما فيها الخرافات والشعوذات وغيرها.

كتاب يورغين هابرماس «التقنية والعلم كأيديولوجيا» الذي ترجمه د. الياس حاجوج وصدر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم(٣٩) من سلسلة «العلوم» التي تصدرها الوزارة مسعى لاظهار كيف تتحول التقنية والعلم الى ايديولوجيا.. والكتاب يبقى مفيداً وهاماً على الرغم من أن أحدث مقال من المقالات التي تضمها دفتاه يحمل تاريخ١٩٦٥.

يتصدر الكتاب «تعريف بالمؤلف» جاء فيه انه ولد في «١٨ تموز١٩٢٩» وحصل على درجة الاستاذية في عام١٩٦١ في ماربورغ» ثم يذكر ما قام به ويعدد أعماله.. (راجع ص٣ وص٤) وتلي التعريف مقدمة كتبها مترجم النص الى الفرنسية وترجمتها عن الفرنسية الدكتورة فاطمة الجيوشي، أما كاتبها فهو ج. س. لادميرال. فالوضعية تقوم على «تصعيد العلم بجعله مكافئاً لإيمان جديد يقدم جواباً على كل شيء. أما التقنوية فتنتهي بشكل ما الى توظيف المعرفة العلمية. وأكثر من ذلك التقنية التي هي تطبيق لها، بوصفها ايديولوجيا وأن يتوقع منها حلول لمجمل المشكلات المطروحة علينا»(ص٥). والهم «النظري الأول عند هابرماس هو تحديد موقعه بالنظر الى هذا التقدم العلمي والتقني، واقتراح نظرية اجتماعية تضع في حسابها تبدلات عميقة (نوعية) حملتها العقود الأخيرة من هذه الزاوية». وليست «التقنية «ثمراً من الورق» بل ينبغي أخذها مأخذ الجد بشكل أساسي» ففي القرن الثامن عشر «كان العلم

يعد بالتقدم العقلي والأخلاقي للجميع حكماً، وفي الواقع كان الوعد للبرجوازية» وفي القرن «الذي تلاه كان يتوقع من التقدم التقني جلب الشروط الموضوعية الواعدة بانعتاق البروليتاريا في نهاية ممارسة ثورية: في أيامنا لم يتم الوفاء بأي من هذين الوعدين» وقد «تبدلت العلاقات بين العلم والتقنية، كما تبدلت علاقتهما بالعلم الاجتماعي»(ص٦).

«إن تحويل العلم الى تقنية وحسب يصحبه تحويل كل معرفة الى علم وحسب ويعني هذا في الوقت ذاته فقدان البعد المزدوج التربوي والثقافي. .»(ص٧) «إن القناعة الفلسفية في المثالية الألمانية فيما يخص القيمة التكوينية للعمل لا يمكن تسويغها عندئذ فيما يتعلق بالعلوم التجريبية بالمعنى الدقيق». وتتخذ «الاستثمارات في المادة الاستراتيجية هنا أهمية حاسمة، فهي التي تحدد الأولويات التي تنتهي بالانعكاس على مجمل النظام»(ص٨). ويصير «العلم والتقنية القوة المنتجة الأولى. .»(ص٩) «وتقع على البشر مسؤولية ضبط الجهاز التكنولوجي الموجود بحوزتهم، فهم أصحاب القرار في المرجع الأخير»(ص١١). «إن اليوتوبيا الدينية لأرض موعودة تترك مكانها لوعد بالسعادة والانسانية الكاملة القائمة على التقدم التقني، خارج نطاق الزمن»(ص١٢) ويحدث انصهار بين التقدم التقني والإطار المؤسسي للمجتمع مما يؤدي الى «نظام يجمع علم -تقنية مصنع- جيش- إدارة دولة، عبر سيرورة ما وراء بيولوجية» فيوجد «تكوين لمجتمع انتربولوجي يجمع كلياً التقنية والمجتمع». فتنقل حضارات «قبل صناعية ومتعددة الى مجتمع صناعي كوني واحد. . .» إن «هذا الترويض الكلي لعالم البشر لا يزال يقدم صورة بديل سعيد أمام الكارثة النووية والبيئية التي يحرك آخرون شبحها. . .»(ص١٣) وتبقى الديمقراطية «اسطورة مضى زمانها في الدولة التقنية» «إن نزع الصفة السياسية عن المشكلات والأهمية الأكثر فأكثر لاعتبارات الواقع يترافقان. .» وما يميز هذه «الايديولوجيا التقنوقراطية هو أنها تقدم نفسها بوصفها بلا بديل: ليس لدينا خيار! ينبغي أن نكون «واقعيين»، «وفعالين» في اطار البنية» وهذا ما يكشف «هابرماس عن تضليله»(ص١٤ ص١٥) ويبدو «أن الحكم يقوم أقل فأقل على «ممارسة فن» وأكثر فأكثر على «تطبيق علم» «فالسياسة العلمية الحديثة تلجأ الى جيش من الخبراء» ويصير السياسي «منفذاً، والكلمة الأخيرة هي كلمة انتلجانسيا علمية تستخلص «الضرورات الموضوعية» كما يمليها منطق الأشياء»(ص١٧). ويظل صحيحاً القول «إن الفرضية المتفائلة القائلة بتلاقي التقنية بالديموقراطية ليست اكثر تسويغاً من التأكد المتشائم

القائل بأن التقنية تستبعد الديمقراطية»(ص١٩) «إن الديالكتيك بين العلم والسلطة ينتهي إلى «ديالكتيك السلطة والإرادة»(ص٢٠).

إن العقلانية هي أيضاً جملة «من الصفات المعنوية وموقف أخلاقي في الانسانية، إنها رهان وكفاح من أجل الحرية» ومن أجل «حقوق الانسان»(ص٢٢) «إن هذه العقلانية التي أفسدتها الرأسمالية، هي عقلانية سيطرة قامعة على الطبيعة وعلى البشر». ويرفض هابرماس «البقاء عند عقلانية مشوّهة أو «أحادية البعد»(ص٢٤) وينتقد «وهم الموضوعية في العلوم»(ص٢٩) «فالتقنية والوضعية هما وجهان لوهم آيديولوجي واحد(ص٣٠) وهو يفكر في «استعادة النقد القديم الموجه ضد ماركس «للنزعة الاقتصادية المغالية». فهي تعني «الخضوع الكلي «للقوى المنتجة»(ص٣٤) فلا يبدو أن «هذه القوى المنتجة تشكل طاقة تحرير «في كل الظروف» فالرأسمالية الآن «تنظمها الدولة»(ص٣٥) وليس بوسعنا «القول إن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم برغبتهم ووعي منهم» ثم «إن التحرر من الجوع والبؤس لا يلتقي بالضرورة مع التحرر من العبودية والإهانة، ذلك أن تطور العمل وتطور التفاعل لا يرتبطان بشكل آلي»(ص٣٧). والبحث العلمي محكوم عليه بالسرية «بسبب الضغوط الاقتصادية للمنافسة أم بسبب ضرورات من صعيد عسكري». وتسعى فلسفة هابرماس الاجتماعية «إلى مجابهة التحدي الفكري الصادر عن العلم. وتنتهي الى «انتربولوجيا معرفية»(ص٣٩).

أما مقدمة مؤلف الكتاب يورغين هابرماس فموجزة يذكر فيها أن مواد كتابه هذا «كانت قد نشرت بالاشتراك مع آخرين في أماكن مبعثرة». «ولاريب أنها تحتفظ دائماً بطابع ارتباطها بمناسبات معينة»(ص٤٣).

العنوان الأول في الكتاب هو «العمل والتفاعل، ملاحظات على (فلسفة الروح) البينية لهيغل» ففي محاضرات هيغل من ١٨٠٣ الى١٨٠٦ «تتبع فلسفة الروح نظام الاخلاق الذي عالجه بصورة مجزأة متقطعة. وتقع أعمال هيغل هذه تحت تأثير دراسة الاقتصاد السياسي التي قام بها وقتذاك». ولم «تراع حتى الآن خصوصية فلسفة الروح البينية بشكل كاف»(ص٤٥). وما يحدد «مفهوم الروح ليس الروح في الحركة المطلقة لانعكاس ذاته، والذي يتجلى فيما يتجلى في اللغة والعمل والعلاقة الأخلاقية، وإنما هو العلاقة الجدلية أولاً لكل من الترميز اللغوي والعمل والتفاعل»(ص٤٦).

يرى هيغل أن «الأنا» «هي هذه الوحدة الأولية الخالصة، في علاقة مع ذاتها، وذلك ليس بشكل مباشر، وإنما بتجردها من أي تعيّن أو محتوى، وارتدادها إلى تلك الحرية، حرية مساواتها مع نفسها بنفسها بلا قيد ولا حدود. وهكذا فالأنا هي عام من جهة، أي أنها الوحدة التي لا تكون وحدة مع نفسها إلا من خلال سلوكها السالب، الذي يتمظهر كتجريد، وبذلك فهي تحتوي في ذاتها كل الوجود المتعين منحلاً فيها. ومن جهة ثانية فالأنا باعتبارها سلباً في علاقة مع ذاته هي مفرد، وجود متعين مطلق يواجه الآخر ويستبعده، شخصية فردية. .»(ص٤٧) وجدل الوعي الذاتي عند هيغل «يتعدى علاقة التفكر الوحيد المنعزل لصالح العلاقة التكاملية للأفراد العارفين ذواتهم»(ص٤٨)

والروح هي «الوسط الذي تتواصل فيه الأنا مع الأنا الأخرى، وتتشكل منه، بوصفه توسطاً مطلقاً. .» وتتجلى «عمومية الأنا المجردة في أن كل الذوات الممكنة، أي كل من يقول لنفسه أنا، يتحدد بوصفه فرداً من خلال هذه المقولة» وكل ذات «تزعم أنها ذات فردية فريدة لا نظير لها، وذلك بمخاطبة نفسها بـ«أنا»» «فالأنا هي عام وفردي في واحد»(ص٤٩). «ولا يمكن فهم الأنا على أنها هوية العام والفردي إلا انطلاقاً من وحدة الروح الذي يوحد الأنا مع الآخر، والذي هو غير متطابق معها. .» «في الحب يستمر وجود المنفصل، ولكن ليس بعد بصفته منفصلاً، بل بصفته متوحداً، والحي يشعر بالحي». والحب هو «المعرفة التي تتعرف على ذاتها في الآخر». وتمايزه واختلافه عن الآخر هو مساواته معه، وهو في ذلك تحديداً معرفة»(ص٥٠ وص٥١) «إن هوية الأنا غير ممكنة إلا عن طريق هوية الآخر، الذي يعترف بي، والمتعلقة بدورها باعترافي أنا. هذا ما يدعوه هيغل بالانقاذ المطلق للفردية، أي وجودها كأنا في هوية الفردية والعمومية»(ص٥٣).

ويحدد كانط الفعل «وفقاً للمبدأ: «لا تفعل حسب أي مبدأ غير الذي يمكن أن يكون قانوناً عاماً يسري عليك أنت نفسك كموضوع» ولا يكفي أن نسجل لارادتنا «الحرية، إذا لم يكن لدينا المبرر الكافي لتقديم هذه الحرية نفسها لكل المخلوقات العاقلة»(ص٥٤) «ومن هذه الناحية يظهر الفعل الاخلاقي بالمعنى الكانطي، مع التعديلات الضرورية، باعتباره حالة خاصة لما ندعوه اليوم فعلاً استراتيجياً»(ص٥٥).

ويتكلم هيغل «عن «الوسط» الذي يكسب الوعي عبره وجوداً فعلياً» وهو

«يتناول الحياة لجماعة أوليّة، ألا وهي التفاعل ضمن الأسرة، كمثال يبني من خلاله «الإطار الأسري» بوصفه وسطاً موجوداً فعلياً للسلوكيات المتبادلة»(ص٥٦) ولا بد للغة من «القيام بتوسط مزدوج: فمن جهة أولى تفكيك الشيء المنظور اليه وحفظه في رمز ما يمثّل الشيء، ومن جهة ثانية احتفاظ الوعي بمسافة تفصله عن مواضيعه. .» واللغة هي «المقولة الأولى التي يُعتبر الروح في ظلها ليس شأناً داخلياً، وإنما وسطاً ليس في الداخل ولا في الخارج. وفي ذلك يكون الروح العقل الأول للعالم، وليس تفكراً للوعي الذاتي المنعزل»(ص٥٨). والعمل «هو جعل الذات شيئاً دنيوياً. .»(ص٥٩) والوعي «المانح للأسماء يبلغ موقفاً من موضوعية الروح يختلف عن الوعي المكّار المنبثق من قضايا العمل». والثقافة «هي جوهر التصرف التقني في الطبيعة»(ص٦٠). والأنا المثقفة يفهمها هيغل «بوصفها محصلة، أي نتيجة متغيرة تاريخياً-عالمياً للعمل الاجتماعي». وما «ينطبق على الوعي الأخلاقي والتقني ينطبق بصورة مماثلة على الوعي النظري»(ص٦١).

يُدخل هيغل «تحت عنوان اللغة، استعمال الرموز التصويرية بوصفها التحديد الأول للروح المجرد». «وتكتسب اللغة في بُعد الروح الواقعي، بوصفه نظاماً لموروث ثقافي محدد، وجوداً فعلياً: «لا تكون اللغة إلا بصفتها لغة شعب ما. . .»(ص٦٣) «ولا تتشكل وتتضح القواعد التقنية إلا في ظل شروط التواصلات اللغوية، ولكنها لا تشترك بشيء مع القواعد التواصلية للتفاعل». «إن عزو التفاعل الى العمل أو استنباط العمل من التفاعل أمر غير ممكن»(ص٦٤). إن عمل فرد ما «هو عام من أجل حاجات الجميع، فالعمل المجرد ينتج سلعاً من أجل الحاجات المجردة. .» «وتعتبر مقايضة المكافئات نموذجاً للسلوك المتبادل. والشكل المنمذج على المعاملة بالمثل»(ص٦٥).

لكن هيغل سرعان ما تخلى عن نسق المحاضرات البينية واستبدله «بالتقسيم الموسوعي الى روح ذاتي، وروح موضوعي وروح مطلق» «وحده فقط جدل العلاقة الأخلاقية احتفظ بمكانته، كما في يينا كذلك أيضاً في الموسوعة، من أجل بناء الروح بما هو كذلك. .»(ص٦٧) «إن داخل الطبيعة هو نفسه روح، وذلك لأنها لا تُدرك ولا تعي نفسها إلا في سجال البشر معها لا تتم معالجة داخل الطبيعة إلا في مملكة اسمائها وفي قواعد التعامل معا. .»(ص٦٨) وهيغل «يفكر بحركة الروح المطلق تبعاً لنموذج التفكر الذاتي، إنما بشكل يُدخل جدل العلاقة الأخلاقية، والتي تنحدر منها هوية العام

والفردي، في هذا التفكر الذاتي: الروح المطلق هو أخلاقية مطلقة»(ص٧٠) ويُمثّل «المنطق» «مجرد قواعد اللغة المكتوبة بها التراجيديا التي يعبث فيها المطلق مع نفسه أبد الدهر»(ص٧١). ثم إن «الحق المجرد يبدل مكانته في الموسوعة وفي فلسفة الحق مرة أخرى». «إن جدل الأخلاقية لوحده (كذا) يضمن «انتقال» الإرادة التي ما زالت داخلية الى موضوعية الحق. ويفقد جدل العمل مكانته المركزية»(ص٧٣). ويظل صحيحاً القول «إن التحرر من الجوع والشقاء لا يتلاقى بالضرورة مع التحرر من العبودية والإذلال». وبالعلاقة «بين العمل والتفاعل تتعلق عملية تشكل الروح بشكلٍ جوهري، مثلها مثل عملية تشكّل النوع»(ص٧٥).

تحت عنوان «التقنية والعلم كايديولوجيا-إلى هربرت ماركيوز بمناسبة عيد ميلاده السبعين١٩/٧/١٩٦٨» يذكر المؤلف أن ماكس فيبر أدخل «مفهوم «العقلانية» لتحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي، شكل علاقات القانون المدني البورجوازي والسيادة والبيروقراطية. وتعني العقلنة بداية توسيع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمقاييس القرار العقلاني». «والوجه الآخر لـ«عقلانية» متزايدة للفعل الاجتماعي يكمن في «فك سحر» النظرات الى العالم الموجّهة للفعل وجعلها دنيوية-زمنية، أي تغيير الموروث الثقافي بالإجمال»(ص٧٧). «وماركيوز على قناعة بأن ما يفرض نفسه في ما أسماه ماكس فيبر بـ«العقلانية»، هو ليس «العقلانية» بما هي كذلك، وإنما، وباسم العقلانية، شكل محدد من السيادة السياسية المضمرة». وتمتد تلك «العقلانية فقط الى علاقات التصرف التقني الممكن» والعقل التقني «لنظام اجتماعي للفعل العقلاني الغائي لا يتخلى عن محتواه السياسي. ويصل نقد ماركيوز لماكس فيبر الى النتيجة: «لعل مفهوم العقل التقني هو نفسه أيديولوجيا..»(ص٧٨)

وسبق لماركيوز أن نوه بأن «السيادة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً تميل الى فقدان طابعها الاستغلالي-القمعي وإلى أن تصبح «عقلانية» دون أن تختفي بذلك السيادة السياسية». و«يزداد ظهور التنازلات والأعباء الملقاة على كاهل الأفراد بمظهر غير الضرورية وغير المعقولة». وتقدم علاقات الانتاج نفسها «بوصفها شكلاً تنظيمياً ضرورياً تقنياً للمجتمع المعقلن..»(ص٧٩) إن المنهج العلمي الذي «قاد الى سيطرة فعالة ومتزايدة على الطبيعة» وفرّ أيضاً «المفاهيم الخالصة والادوات من أجل السيطرة الفعالة والمتزايدة للانسان على الانسان بوساطة السيطرة على الطبيعة»(ص٨٠)

وعقلنة ماكس فيبر هي في الوقت نفسه «عقلنة» بالمعنى الفرويدي، فالدافع الحقيقي «يتم حجبه تحت ستار من الاعتماد على التقنية» وقد «أظهر بلوخ في سياق مادي وجهة النظر القائلة إن عقلانية العلم المشوهة رأسمالياً مسبقاً تسلب من التقنية أيضاً براءة إنتاج محضة. ولكن ماركيوز أول من جعل من «المحتوى السياسي للعقل التقني» منطلقاً تحليلياً لنظرية المجتمع الرأسمالي المتأخر»(ص٨١) إن العلم «وبسبب منهجه ومفاهيمه الخاصة، قد اختط وشجع عالماً بقيت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الانسان» وهذا وخيم العواقب «على بنية العلم ذاته أيضاً-على مشروع العلم»(ص٨٢) ولا بد «للعلم الجديد البديل أن يتضمن تعريفاً لتقنية جديدة»(ص٨٣).

«يرمي ماركيوز إلى موقف بديل من الطبيعة، إنما لا يمكن استخلاص فكرة تقنية جديدة منه. . .» وبدلاً من «الطبيعة المستغلة، يمكننا البحث عن الطبيعة الأخوية. .» «ولعله لا يمكن للجنس البشري التعرف على الطبيعة بوصفها ذاتاً أخرى. .» إلا «عندما يتواصل البشر فيما بينهم دون اكراه ويتمكن كل واحد من معرفة ذاته في الآخر»(ص٨٤). إذ «يمكن للتقنية، بوصفها عالماً من الوسائل، أن تزيد من ضعف الانسان مثلما تزيد من قوته. وربما كان في المرحلة الحاضرة اكثر عجزاً منه في أي وقت مضى إزاء جهازه الخاص». وماركيوز يزعم أن «قوى الانتاج فاسدة سياسياً جملة وتفصيلاً»(ص٨٥). ولا تخدم «التعميمات التاريخية إلا في توضيح المخطط، ولا يمكنها أن تكون بديلاً لتنفيذ التفسير نفسه»(ص٨٦).

ويسعى المؤلف الى التمييز بين ١- الاطار المؤسساتي لمجتمع ما أو لعالم الحياة الاجتماعي-الثقافي. ٢- الأنظمة الفرعية للفعل العقلاني الغائي «المحاطة به»». وقد تأصل «المجتمع التقليدي» واستحكم كعنوان لكل الأنظمة الاجتماعية وكأفراد تبعاً لانتمائهم الطبقي» وهي تتميز عن أشكال «المجتمعات البدائية: ١- من خلال واقع طغيان سيادة الدولة المركزية، ٢-من خلال انقسام المجتمع الى شرائح اجتماعية-اقتصادية. . . ٣- من خلال حقيقة أن نظرة ما مركزية الى العالم تكون سائدة بغرض مشروعية فعالة للسيادة. . (راجع ص٩٠ وص٩١) و«تبقى المجتمعات «التقليدية» قائمة طالما بقي تطور الانظمة الفرعية للفعل العقلاني الغائي ضمن حدود الفعالية المشرعنة للموروثات الثقافية. وهذا ما يؤكد «تفوق» الاطار المؤسساتي»(ص٩٢). «وتعتبر الرأسمالية تاريخياً-عالمياً أول أسلوب انتاج قام بمأسسة النمو الاقتصادي المنظم

ذاتياً»(ص٩٣). والرأسمالية «تقدم مشروعية للسيادة لم يعد بالإمكان إنزالها من سماء الموروث الثقافي، وإنما تم رفعها من قاعدة العمل الاجتماعي..» والآن «يمكن لنظام الملكية أن يتحول من علاقة سياسية إلى علاقة انتاج»(ص٩٤) والاطار المؤسساتي «ليس إلا سياسياً بصورة غير مباشرة واقتصادياً بصورة مباشرة»(ص٩٥). «ويوافق ضغط العقلنة من الأسفل قسرية العقلنة من الأعلى» والنظرات التقليدية الى العالم «والتموضعات التقليدية: ١- تفقد قوتها وسريانها بوصفها اسطورة، ٢- يتم تعديلها الى قوى إيمان وأخلاقيات ذاتية... ٣-يتم تحويلها إلى أبنية فكرية تؤدي دورين: نقد الموروث وإعادة تنظيم مادة الموروث المستخلصة وفقاً لمبادئ العلاقات القانونية ومقايضة المتكافئات». وتنشأ «ايديولوجيات بالمعنى الدقيق: فتحل محل مشروعيات السيادة التقليدية، متسلحة بادعاء العلم الحديث ومبرئة نفسها من النقد الايديولوجي»(ص٩٦).

إن العلوم الحديثة «تنتج معرفة هي تبعاً لشكلها (وليس تبعاً للنية الذاتية) معرفة قابلة للاستغلال تقنياً، رغم أن فرص التطبيق لم تسنح إلا متأخراً»(ص٩٧).

لقد نقد ماركس «الايديولوجيا البرجوازية» على صورة «الاقتصاد السياسي: نظريته في قيمة العمل قوضت مظهر الحرية الذي كانت المؤسسة القانونية لعقد العمل قد طمست به علاقة الطغيان الاجتماعي التي تقوم عليها علاقة العمل المأجور». ومنذ الربع الأخير «للقرن التاسع عشر يلاحظ في البلدان الرأسمالية الاكثر تقدماً توجهان تطوريان:

١- تنامي نشاط الدولة التدخلي الذي يجب عليه ضمان استقرار النظام.

٢- ترابط متبادل متزايد بين البحث والتقنية والذي جعل من العلوم قوة الانتاج الأولى». وتسقط «الشروط ذات الصلة لتطبيق الاقتصاد السياسي بالصيغة التي كان ماركس قد وضعها، محقاً، فيما يتصل بالرأسمالية الليبرالية»(ص٩٨). إن علاقة «نظام الاقتصاد بنظام السيادة قد تغيرت، فالسياسة لم تعد مجرد ظاهرة بناء فوقي»(ص٩٩). وبقدر «ما يتم توجيه نشاط الدولة الى استقرار ونمو نظام الاقتصاد، تتخذ السياسة طابعاً سلبياً مميزاً: فهي موجهة الى التغلب على الاختلالات الوظيفية وإلى تجنب المخاطر التي تهدد النظام، أي ليس الى تحقيق الأهداف العلمية، وإنما الى حل المسائل التقنية»(ص١٠٠) وتتطلب «السياسة الجديدة لمذهب تدخل الدولة تحييداً

سياسيا لجماهير السكان. وبمقدار تنحية المسائل العملية ووضعها جانباً، يغدو الجمهور السياسي بلا دور»(ص١٠١). فكيف يتم «جعل التحييد السياسي للجماهير مقبولاً منها نفسها»؟ تمكن ماركيوز من الاجابة على ذلك: بأن تقوم التقنية والعلم أيضاً بدور الايديولوجيا»(ص١٠٢) «والانجاز المميز لهذه الايديولوجيا هو نزع الفهم الذاتي للمجتمع من مرجعية الفعل التواصلي ومن مفاهيم التفاعل المتوسطة رمزياً واستبداله بطراز علمي»(ص١٠٤) «وتخلي السيادة الواضحة للدولة السلطوية المكان للقسريات التدبيرية للادارة التقنية-الاجرائية. . .»(ص١٠٥)

ومع تغير المجتمع الرأسمالي فان مقولتين «مركزيتين في النظرية الماركسية، وهما الصراع الطبقي والايديولوجيا، لم يعد بالامكان تطبيقهما ببساطة». إن الرأسمالية «المنظمة حكومياً» «تعطل النزاع الطبقي». بسياسة «متحاشية للنزاع تضمن ولاء الجمهور المرتبط بالأجر»(ص١٠٦). «ولايعني هذا الغاء وإنما كمون التناقضات الطبقية. فالفوارق الطبقية النوعية تستمر قائمة على شكل موروثات ثقافية وفوارق موافقة، ليس في مستوى العيش وحسب وإنما أيضاً في المواقف السياسية»(ص١٠٧)

إن نقل «منطقة النزاع من الحدود الطبقية الى ميادين الحياة ذات الامتيازات المتدنية، لا يعني بأي حال التغلب على ثقل قوة النزاع الكامنة. وكما يبين النزاع العنصري في الولايات المتحدة الامريكية، كمثال متطرف، يمكن أن يتراكم في مناطق وفئات معينة الكثير من تبعات التفاوت، لدرجة يصل معها الأمر إلى انفجارات شبيهة بالحرب الاهلية». وهي قد تستفز النظام «إنما لا يمكنها في الواقع قلبه. إذ أن الفئات مهضومة الامتيازات ليست طبقات اجتماعية. كما أنها لا يمكن أن تمثل جمهور السكان. .»(ص١٠٨) ثم إن «الازدياد النسبي في قوى الانتاج لم يعد يمثل بذاته قوة كامنة فائضة ومثمرة تحرريا تغدو معها مشروعيات نظام السيادة القائم واهية وسهلة الكسر. إذ إن قوة الانتاج الأولى الآن: التقدم العلمي-التقني، تغدو هي نفسها أساس المشروعية. ولا ريب أن شكل المشروعية الجديد هذا قد فقد الصورة القديمة للإيديولوجيا». فالوعي التكنوقراطي «أقل ايديولوجية من سائر الايديولوجيات الماضية»(ص١٠٩). لكن «كمون التناقض الطبقي الذي ما يزال قائماً، يشترط أن القمع الذي يقوم عليه قد وصل تاريخيا الى الوعي أولاً، وعندئذ فقط تم تكريسه في شكل معدَّل باعتباره صفة للنظام. لذلك لا يمكن للوعي التكنوقراطي أن يستند الى

تغيير جماعي على النحو ذاته مثل الايديولوجيات القديمة». ولا يمكن «كسب ولاء الجماهير إلا بمساعدة التعويضات من أجل الحاجات الشخصية». وفي الوعي التكنوقراطي «لا ينعكس فصل العلاقة الأخلاقية، بل اقصاء «الأخلاقية» بوصفها مقولة للعلاقات الحياتية إجمالاً»(ص١١١).

إن الاطار المقولي الذي «وضع فيه ماركس المسلمات الاساسية للمادية التاريخية، يحتاج الى صياغة جديدة. ولا بد من استبدال علاقة قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بعلاقة العمل والتفاعل الأكثر تجرداً»(ص١١٢).

«لقد تحدد نموذج التطور الاجتماعي-الثقافي للنوع، منذ البداية من خلال تصرف تقني متنامٍ في شروط الوجود الفعلي الخارجية من جهة، ومن خلال تكيف منفعل كثيراً أو قليلاً للإطار المؤسساتي مع الانظمة الفرعية للفعل العقلاني الغائي من جهة أخرى»(ص١١٤). لقد نظر ماركس «إلى مشكلة صنع التاريخ بالارادة والوعي على أنها مهمة السيطرة العملية على عمليات التطور الاجتماعي غير المراقبة حتى الآن. ولكن آخرين فهموها على أنها مهمة تقنية: فهم يريدون ضبط المجتمع وامتلاك زمامه على النحو ذاته مثل الطبيعة، وذلك عن طريق اعادة بنائه طبقاً لنموذج الأنظمة ذاتية التنظيم للفعل العقلاني الغائي وللسلوك التكيفي. وكما نجد هذا القصد بين تكنوقراطيي التخطيط الرأسمالي، نجده أيضاً بين تكنوقراطيي الاشتراكية البيروقراطية»(ص١١٥).

وثمة اليوم عدد كبير من «تقنيات مراقبة السلوك وتغيير الشخصية» إنها «تقنيات «من أجل مراقبة وضبط الافراد». ومن أجل «تحكم أو تأثير وراثي آخر على البنية الاساسية للفرد»(ص١١٦). ولا يمكن «للعقلنة على مستوى الاطار المؤسساتي أن تتم إلا في وسط من التفاعل المتوسط لغوياً ذاته، أي عن طريق إزالة الحواجز والعوائق أمام التواصل. والوسط الوحيد الذي تكون فيه «العقلنة» ممكنة هو وسط النقاش العام المفتوح غير المقيد والخالي من السيادة، حول صلاحية المعايير والمبادئ الموجهة للفعل..»(ص١١٧)

ويكون على المجتمع الرأسمالي «أن يحصن نفسه بوساطة التحييد السياسي لجموع السكان، ضد الارتياب بايديولوجيته الخلفية ووضعها موضع التساؤل: تحديداً في نظام الجمهور الموجه عن طريق وسائل الاعلام الجماهيرية..» أما قوة الاحتجاج

«الوحيدة» فإنها تنشأ «بين فئات الطلاب والتلاميذ» لأنها «لا تمثل أية مصالح منبثقة من وضعها الاجتماعي مباشرة، ويمكن ارضاؤها بما يجاري النظام عن طريق الزيادة في التعويضات الاجتماعية»(ص١١٩). وهي فئة غير مقتنعة بمشروعية «نظام السيادة» «ولا يناضل الطلاب والتلاميذ في سبيل حصة أكبر من التعويضات الاجتماعية» «والغالب أن أهالي الطلاب الناشطين يشاطرونهم مواقفهم»(ص١٢٠). وقد يتمكن «احتجاج الطلاب والتلاميذ على المدى الطويل من أن يدمر بشكل دائم ايديولوجية الانجاز» وان «يسقط مشروعية الرأسمالية المغطاة بالتحييد السياسي فقط، والتي هي واهية على أية حال»(ص١٢٢).

تحت عنوان «التقدم التقني وعالم الحياة الاجتماعي» يعرض المؤلف طرفاً من النقاش «حول علاقة العلم والأدب. . » ويقتصر معنى العلم هنا على «العلوم التجريبية حصراً في حين يُعتبر الأدب أكثر شمولاً واتساعاً ويضم، إلى حد ما، ما نسميه بالتأويل العلمي-الانساني أيضاً. . » ويرى آلدوس هاكسلي أن «الأدب يدلي بأقواله على الاغلب حول تجارب شخصية، والعلوم حول تجارب في متناول اليد بين الناس». ولغة العلم ملزمة للجميع ولغة الأدب تعبر «عما هو غير قابل للتكرار»(ص١٢٣).

«ويقارن هاكسلي عالم الحياة الاجتماعي مع عالم الحقائق الذي لا عالم له»(ص١٢٤) وهو يطالب «بعلاقة مباشرة: ينبغي على الأدب تمثل المقولات العلمية بما هي كذلك، كي يتمكن العلم من اكتساب «هيئة من لحم ودم». يفترض أن يأتي الشاعر الذي يقول لنا «كيف ينبغي تنقية الكلمات المشوبة للموروث، والكلمات بالغة الدقة للكتب التعليمية، شعرياً، وذلك لجعلها صالحة للتوفيق بين معايشاتنا التي لا تقبل مشاطرة أحد بها والفرضيات العلمية التي تُفسر بها». ويقوم هذا «على سوء فهم» فالعلم يدخل الحياة بالتقنية. . وتعتبر العلوم التجريبية «معرفة تكنولوجية». فالقصائد الشعرية تنظم من وحي ما حدث في هيروشيما وليس من خلال معالجة الفرضيات حول تحويل الكتلة الى طاقة». «إن تصور قصيدة ذرية تعالج الفرضيات، ينطلق من افتراضات خاطئة»(ص١٢٥). فكيف «يمكن ترجمة المعرفة القابلة للاستغلال تقنياً الى الوعي العملي لعالم الحياة الاجتماعي؟» إن ذلك جزء من مشكلة أشمل فقد اتخذت المعرفة التقنية «هيئة معلومات علمية يمكن استغلالها من أجل التكنولوجيات» وكسرت التاريخية «السريان الطبيعي الذي يصعب ضبطه لأنظمة القيم الموجهة

للفعل»(ص١٢٦) وقد تغرّب العلم عن التعليم. . (راجع ص١٢٨) وتتحول «مشاكل التصرف التقني المحلولة علمياً إلى مشاكل حياتية»(ص١٢٩). ولا يعود في الامكان «حصر التعليم في البعد الأخلاقي للمسلك الشخصي» والتقنية هي التصرف «المعقلن علمياً في الحياة المشيأة»، ونعني بذلك النظام الذي ترتبط فيه الأبحاث والتقنية مع الاقتصاد والارادة تبادلياً»(ص١٣٠).

وتطرح مسألة العلاقة «بين التقنية والديمقراطية: كيف يمكن استعادة حق التصرف التقني الى إجماع المواطنين الفاعلين والمتحاورين؟» ماركس ينتقد «علاقة الانتاج الرأسمالي المتجلية كطغيان استقل عن الحرية المنتجة، عن المنتجين». ولم يتوقع الاشتراكيون «ظهور دولة الرفاهية الاستبدادية، أي ضمان نسبي للثروة الاجتماعية في ظل استبعاد الحرية السياسية»(ص١٣١). وتظهر قانونيات الحضارة العلمية-التقنية التي ليست «معايير خلقية أو معايير نظرة الى العالم»(ص١٣٢). فلا يصح «الاعتقاد المتفائل بتقارب التقنية والديموقراطية، مثلما لا يصح أيضاً الادعاء المتشائم كما لو أن التقنية تستبعد الديمقراطية». فلا «يزال اتجاه التطور التقني الى اليوم يتحدد الى حد بعيد بمصالح اجتماعية تنبثق بصورة طبيعية يصعب ضبطها من القسر على إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية»(ص١٣٣).

«لقد تحدى الجنس البشري نفسه بنفسه، مع النتائج الاجتماعية-البنوية غير المرسومة للتقدم التقني، وذلك ليس بالتسبب في خلق قدره الاجتماعي وحسب، وإنما بتعلم السيطرة عليه. ولا يمكن مواجهة تحدي التقنية هذا بالتقنية وحدها. والأرجح أنه لا بد من الشروع في نقاش فعال سياسياً يربط الإمكانات الاجتماعية للمعرفة والمقدرة التقنيتين بمعرفتنا وإرادتنا العمليتين بصورة عقلانية ملزمة»(ص١٣٤). «إن لا عقلانية السيادة التي غدت اليوم خطراً جماعياً على الحياة، لا يمكن التغلب عليها إلا عن طريق تشكل ارادة سياسية ترتبط بمبدأ النقاش العام الخالي من السيادة»(ص١٣٥).

ويتكلّم المؤلف على «السياسة المعلمنة والرأي العام» فكل «من نطاق البحث المكلف به حكومياً ومدى الاستشارة العلمية في الهيئات العامة، يُعتبران سمتين للتطور» فالدولة الحديثة «بحاجة الى علم الموظفين المدربين قانونياً» ومعرفة هؤلاء «لا تختلف في نوعها مبدئياً عن علم العسكريين مثلاً». «ولم يتوجه البيروقراطيون والعسكريون والسياسيون تبعاً لتوصيات علمية حصراً، في ممارستهم لوظائفهم العامة، إلا منذ جيل

واحد، لا بل إن هذا التوجه لم يحصل على نطاق واسع إلا منذ أيام الحرب العالمية الثانية»(ص١٣٧). «إن عقلانية اختيار الوسيلة تحديداً واللا عقلانية الواضحة لاتخاذ موقف من القيم والغايات والحاجات تتماشيان معاً»(ص١٣٨). والخبراء الجدد «يتسترون على ما هو في الحقيقة سياسي منذ القدم كما لو أنه منطق الأشياء»(ص١٤٠) وعندما «يتم ايقاف العقلنة بالفعل في فجوات البحث التكنولوجي-الاستراتيجي المستخدم سياسياً واستبدالها بالقرارات، عندئذ يجوز تسجيل ذلك على أنه واقعة اجتماعية يمكن تفسيرها انطلاقاً من أوضاع مصلحية موضوعية..» ويمكن أن «تتشكل مع التقنيات الجديدة أنظمة قيم جديدة انطلاقاً من أوضاع مصلحية متغيرة»(ص١٤١). ويبدو أن «تواصلاً متبادلاً هو ممكن وضروري، بحيث أن خبراء العلم يقدمون المشورة للجهات المصدرة للقرارات من جهة، وعلى العكس، يقوم السياسيون بـ«تكليف» العلماء حسب حاجات التطبيق»(ص١٤٢). ولا يمكن «على الاطلاق تصور اختزال السيادة السياسية الى إدارة عقلانية إلا بالتفريط بالديمقراطية» فالادارة «التكنوقراطية للمجتمع الصناعي تجعل أي تشكل ارادة ديمقراطي لا أساس له»(ص١٤٤).

«إن التواصل بين موكّلي المهام المخولين سياسياً والعلماء ذوي الرأي والاختصاص في معاهد الأبحاث الكبرى يميّز المنطقة الحدية لترجمة المسائل العلمية الى مشاكل مطروحة علمياً وللترجمة الراجعة للمعلومات العلمية الى اجابات على المسائل العملية». ولا يتبلور ذلك إلا «في سياق تواصل طويل»(ص١٤٧) والحل المناسب «لوضع اشكالي مدرك بدقة يجب أن يُترجم بصورة راجعة من جديد الى مجمل المعطيات القائمة للحالة التاريخية، والتي له فيها نتائج عملية»(ص١٤٨).

«تنسحب عملية الترجمة بين العلم والسياسة، في نهاية المطاف، على الرأي العام. وليس هذا الانسحاب بالنسبة لها سطحياً، على سبيل المثال حرصاً على المعايير السائدة لحال ما، على الأرجح أنه ينجم باطناً بصورة قسرية عن متطلبات المواجهة بين المعرفة والقدرة التقنيتين مع فهم ذاتي مرتبط بالتقاليد يجري في أفقه تأويل الحاجات على أنها غايات، وأقنمة الغايات في صورة قيم». إن الافصاح «عن الحاجات، قياساً الى المعرفة التقنية، لا يمكن التصديق عليه إلا في وعي الفاعلين سياسياً أنفسهم دون سواه»(ص١٥١) «ومع ادماج المعرفة التقنية في الفهم الذاتي الموضّح، لن تنتهي عمليةعلمنة السياسة إلا بعد أن يقدّم الضمان في ظل تواصل عام وخالٍ من السيادة بين

العلم والسياسة ويشمل جمهور المواطنين». ونتائج الابحاث «الأكثر غنى بالتبعات عملياً هي بالذات الأصعب منالاً على الجمهور السياسي»(ص١٥٢) ثم إن «تعليمات السرية والتكتم اليوم، والعسكرية قبل كل شيء، باتت تحاصر التدفق الحر للمعلومات». وكانت مهمة «التصوير الأدبي سابقاً ما تزال تنتمي الى التفكر العلمي نفسه، أما في نظام الأبحاث الكبرى فتحل محله المذكرة المستندة الى المهمة، وتقرير البحث الموجه الى التوصيات التقنية»(ص١٥٣). وكلما «ازداد تخصص البحث كبرت المسافة التي لا بد للمعلومة من قطعها لتتمكن من الولوج في عمل خبير آخر»(ص١٥٤).

«لا ريب أنه لا القسر الباطن للعلم على الترجمة، ولا القسر القادم من الخارج على التبادل الحر لمعلومات الأبحاث، يكفيان لتفعيل جدي للنقاش في علنية قادرة على الاستجابة حول التبعات العملية للنتائج العلمية، إذا لم يمتلك الباحثون المسؤولون أنفسهم، نهاية الأمر، زمام المبادرة»(ص١٥٥).

العنوان الأخير في الكتاب هو «المعرفة والمصلحة» ويبدأ المقال بقول شيللينغ: «إن التهيب من التأمل النظري، الانصراف السريع الى مجرد العملي فقط، يؤدي بالضرورة، في الفعل كما في المعرفة، الى السطحية ذاتها، وتطلعنا دراسة الفلسفة النظرية الصارمة على الافكار بالشكل الأكثر مباشرة، والافكار فقط هي ما يضفي على الفعل الاصرار والمعنى الاخلاقي»(ص١٥٩). فالنظرية تدخل في الممارسة «الحياتية عن طريق تقريب الروح من الحركة المنتظمة للكون-النظرية تصبح الحياة بشكلها، وتنعكس في موقف من يخضع لتربيتها، في روح الشعب». ويعرض هوسرل للأزمات في العلوم: «هذا العلم ليس لديه شيء ليقوله لنا في مأزقنا الحياتي»(ص١٦٠) فليس المحتوى المعلوماتي «للنظريات هو ما يُنتج في النهاية ثقافة علمية، وإنما تشكيل سلوك رصين ومتنور بين المنظرين أنفسهم»(ص١٦١). وينبغي «الالتزام الحتمي بالنظرية نفسياً، وفصل المعرفة عن المصلحة ابيستومولوجياً».

ورغم أن «العلوم الوضعية تتشاطر مفهوم النظرية مع تقاليد الفلسفة العريقة، إلا أنها تقوّض استحقاقها الكلاسيكي..»(ص١٦٢) وقد اضطرت «العلوم الى فقدان مغزاها الحياتي النوعي، الذي اراد هوسرل اعادة انتاجه عن طريق تجديد النظرية الخالصة»(ص١٦٣). لكن النظرية لم تقو «على توجيه الفعل في الوقت نفسه، إلا

وصفها كوزمولوجيا»(ص١٦٤). «إن المرجعية في العلوم التجريبية التحليلية والتي تسبق المقولات العلمية-التجريبية الممكنة، تحدد القواعد سواء من أجل بناء النظريات أم من أجل اختبارها النقدي» «إذن فالمعرفة التجريبية-التحليلية هي معرفة تنبؤية ممكنة. ولا ريب أن مغزى مثل هذه التنبؤات، أي استغلالها التقني، لا ينجم إلا عن القواعد التي نطبق بموجبها النظريات على الواقع»(ص١٦٧). وليست «المسلمات الأساسية، في الحقيقة، صوراً عن الحقائق في ذاتها، بل الأرجح أنها تُعبر عن نجاح أو اخفاق اجراءاتنا وتدابيرنا نحن». «أما العلوم التاريخية التفسيرية فتكتسب معارفها في اطار منهجي آخر. فهنا يتكون مغزى سريان المقولات في مرجعية التصرف التقني. فمستويات اللغة الشكلية والخبرة الموضوعية لم يتفارقا بعد»(ص١٦٨). وهنا أيضاً «لا تتكون الحقائق إلا بالقياس الى مقاييس إثباتها»(ص١٦٩).

ويقدم المؤلف اطروحاته على النحو التالي: الاولى: «لإنجازات الذات المتعالية قاعدتها في التاريخ الطبيعي للجنس البشري»(ص١٧٢). والاطروحة الثانية هي: «إن المعرفة أداة لحفظ الذات بالقدر الذي تُعلي به حفظ الذات المجرد». والثالثة هي: «إن المصالح الموجهة للمعرفة تتشكل في اوساط العمل واللغة والسيادة»(ص١٧٣). والعقل يعني «ارادة العقل» والاطروحة الرابعة هي: «في قوة التفكر تكون المعرفة والمصلحة واحداً»(ص١٧٤) والاطروحة الخامسة هي «وحدة المعرفة والمصلحة تثبت صلاحيتها في الجدل الذي يعيد بناء المقموع من المخلفات التاريخية للحوار المقموع».

«لقد احتفظت العلوم لنفسها من الفلسفة بشيء واحد: مظهر النظرية الخالصة. وهو لا يحدد ممارستها البحثية، وإنما فهمها الذاتي فقط»(ص١٧٥) «والأرجح أن الفهم الذاتي الوضعي للعلوم النومولوجية يشجع على استبدال الفعل المتنور بالتقنية». «وليس الفهم الذاتي الموضوعاتي للعلوم التفسيرية أقل غنى بالعواقب»(ص١٧٦) إن فلسفة «مفرزة للتاريخ ليست سوى الوجه الآخر للمذهب التقديري الأعمى-فالحزبية المؤتمرة بيروقراطياً تنسجم مع حيادية القيم المساء فهمها تأملياً على نحو جيد للغاية»(ص١٧٧).

* * *